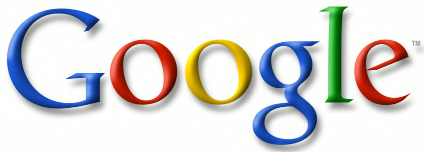
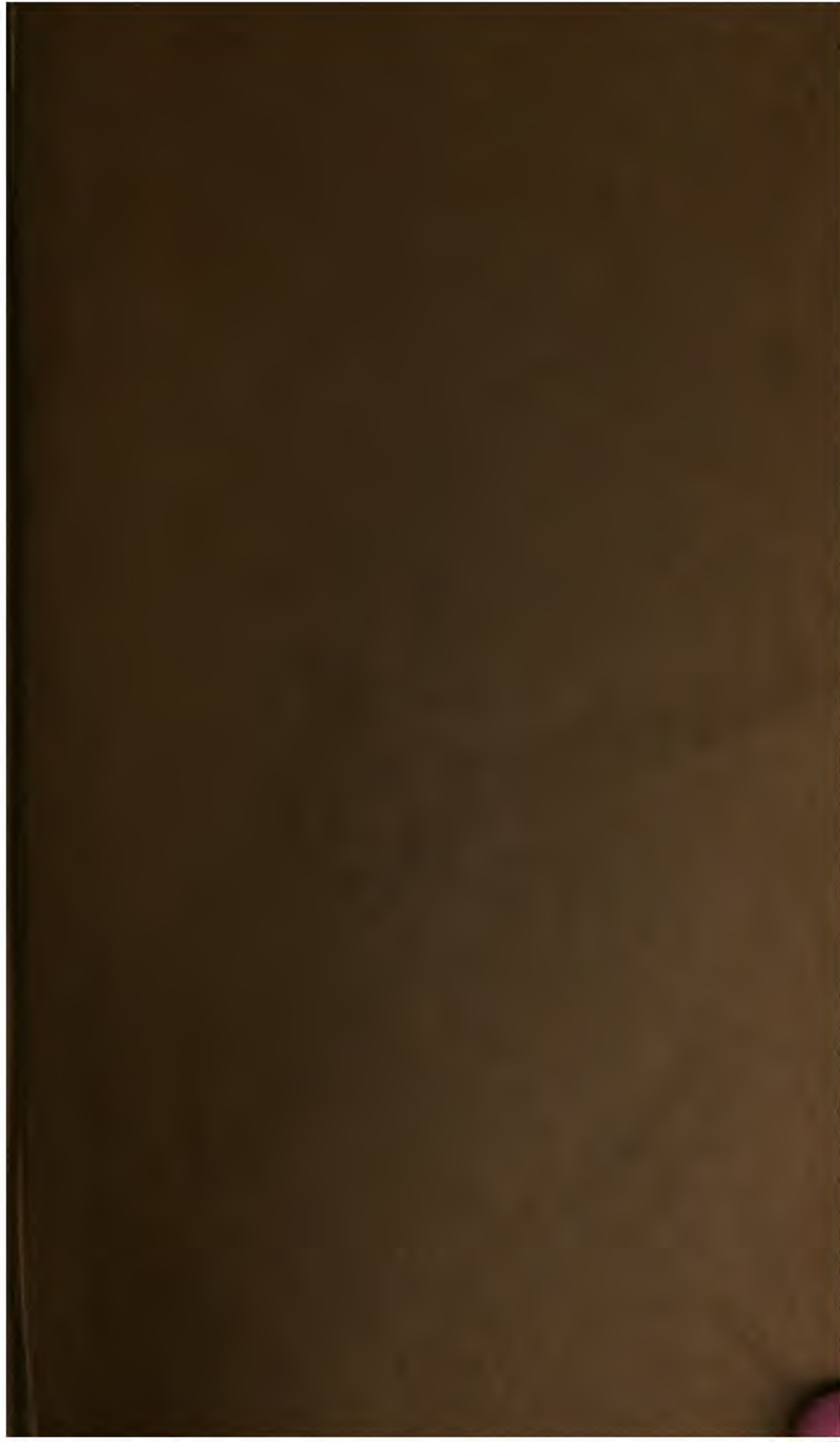

Google


SE TAIRE
FAIRE



HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

DE L'IMPRIMERIE DE GILLÉ.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE,

DEPUIS

LA RENAISSANCE DES LETTRES

JUSQU'A KANT;

PRÉCÉDÉE D'UN ABRÉGÉ DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, DEPUIS THALÈS JUSQU'AU XIV.e SIÈCLE;

PAR JEAN-GOTTLIEB BUHLE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A GOETTINGUE;

TRADUITE DE L'ALLEMAND PAR A. J. L. JOURDAN,

CHEVALIER DE L'ORDRE DE LA RÉUNION.

Non ego ventosæ plebis suffragia venor.

(HORAT. Epist.)

TOME CINQUIÈME.

PARIS,

F. I. FOURNIER, LIBRAIRE, RUE POUPÉE, N.o 7.

MARS 1816.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE MODERNE
DEPUIS
LA RENAISSANCE DES LETTRES
JUSQU'A KANT.

SECTION QUATRIÈME.

Histoire de la Philosophie au dix-huitième siècle.

CHAPITRE HUITIÈME.

Histoire et Philosophie de Baumgarten, de Meier, de Crusius et de Darjes.

Dès que les premières et les plus vives disputes relatives au système de Wolf furent apaisées, les spéculations philosophiques ne tardèrent pas à reprendre un caractère plus prononcé de liberté et d'originalité, quoique le wolfianisme continuât cependant encore d'en déterminer en grande partie les principes et la marche, ou d'être considéré comme

une doctrine qu'il importait de réfuter avant de chercher à introduire de nouveaux principes et une nouvelle méthode. Le plus célèbre prosélyte moderne de la philosophie de Wolf fut Alexandre Gottlieb Baumgarten, homme doué d'un grand esprit et d'une manière de penser libérale. Il naquit à Berlin, en 1714, étudia la philosophie et la théologie, mais principalement la première de ces deux sciences, à Halle, et mourut, en 1762, à Francfort-sur-l'Oder, où il occupait une chaire de philosophie. Ses manuels sont, quant à la forme, des chefs-d'œuvre dignes de servir de base à l'enseignement académique. Baumgarten se déclara pour le système de Léibnitz bien plus fortement encore que Wolf ne l'avait fait, défendit avec chaleur le principe de l'harmonie préétablie, et argumenta contre l'hypothèse de l'influence physique admise entre le corps et l'âme. Cette dernière supposition lui semblait absurde, parce qu'elle exigerait des changemens correspondans dans toutes les substances, de sorte que ces dernières paraîtraient toutes passives, et qu'aucune n'agirait en vertu d'une force propre, ce qui renverserait totalement l'existence des forces elles-mêmes. Baumgarten croyait, au contraire, qu'à l'aide du système de l'harmonie préétablie, on peut expliquer bien mieux la corrélation et les rapports mutuels des substances dans le monde, puisque, d'après cette doctrine, l'enchaînement et l'influence réciproque des substances n'ont lieu qu'en idée, et que, si une substance souffre quelque chose de la part d'une autre, c'est toujours en vertu d'une activité propre de cette dernière, de sorte que les forces des substances ne se trouvent ainsi point détruites. *Hinc substantia influens in harmoniâ præstabilitâ est ætque fœcunda ac ni influxu physicô; substantia verò patiens est in harmoniâ præstabilitâ*

fœcundior, quàm in influxu physicó. On peut très-fort douter que l'explication donnée par Baumgarten, tant de l'harmonie préétablie que de l'influence physique, soit exacte, et que les conclusions qu'il en tirait ne soient pas en butte à de nouvelles objections capables de les renverser.

Suivant lui, les défenseurs de l'harmonie préétablie, loin de détruire l'influence mutuelle des substances du monde, l'appuient, au contraire, de nouvelles preuves. Ils ne disconviennent pas non plus qu'une substance ne souffre de la part d'une autre; mais ils admettent que tout changement effectué dans une substance par une autre est le résultat d'une force appartenant en propre à cette dernière elle-même. Ainsi les défenseurs de l'harmonie préétablie ne nient pas l'influence mutuelle des parties du monde : ils ne nient également point la réceptivité des substances pour les activités des autres substances qui passent en elles; ils nient encore bien moins l'influence de la substance infinie, et la réceptivité des substances finies pour elle; ils soutiennent donc expressément que le corps agit sur l'esprit, et l'esprit sur le corps, et que tous deux peuvent se toucher réciproquement.

Cette théorie de l'harmonie préétablie ne paraît pas être conforme à l'idée proprement dite que Léibnitz attachait à son hypothèse. Elle semble d'ailleurs contredire l'enchaînement purement idéal des substances, admis par Baumgarten lui-même, ainsi que la faculté qu'il accordait à chaque substance de produire des changemens par elle-même et par elle seule. Les monades de Léibnitz, qui sont les élémens du monde, ne sauraient, à proprement parler, ni se toucher, ni agir réciproquement les unes sur les autres, et ce fut précisément à cause de cette impossibilité que l'illustre

philosophe allemand imagina l'hypothèse de l'harmonie des choses préétablie de toute éternité par Dieu. Il semblerait que Baumgarten eut l'intention de perfectionner le système de Léibnitz, et d'en écarter surtout le reproche qu'on lui faisait de conduire au fatalisme; mais, d'après la manière dont il procéda, il fit entrer sa doctrine en contradiction avec elle-même. Il objectait, contre l'influence physique, que, si on explique la passion qu'une substance éprouve de la part d'une autre par la seule action de cette dernière, on détruit absolument la cause de la passion et des changemens des substances, parce qu'on ne saurait concevoir comment une chose pourrait être affectée par une autre, dans le cas où elle ne produirait pas elle-même cette affection. Mais on peut lui opposer que, dans l'hypothèse de l'influence physique, il est également possible de dire que l'affection d'une substance est un acte de sa part, et qu'il n'est pas nécessaire de la considérer comme une pure affection sans activité propre de la substance passive. Cependant Baumgarten faisait une objection fondée contre cette hypothèse, en disant qu'on ne peut pas concevoir l'influence physique de la substance infinie sur les substances finies; mais si l'harmonie préétablie élude cette difficulté, elle la remplace par d'autres non moins embarrassantes.

Baumgarten prouvait le principe de la raison suffisante par l'argument que, si une chose existait sans raison, le néant serait cette raison; mais alors quelque chose se connaîtrait par le néant, et le néant serait perceptible, ce qui est absurde. Cette preuve renferme un cercle vicieux. En effet, si on dit que le néant est la raison d'une chose sans raison suffisante, on suppose par-là que tout doit avoir une raison suffisante : or, c'est ce qu'il faudrait prouver.

Une chose sans raison suffisante n'a pas de raison suffisante; mais il ne s'ensuit pas que le néant en soit *la* raison; car ce serait alors admettre ce qu'on a d'abord révoqué en doute, c'est-à-dire, que la chose a cependant une raison suffisante. Le manuel métaphysique de Baumgarten a pour principal mérite la précision extraordinaire des expressions, la clarté des idées, et l'analyse exacte et rigoureuse de ces mêmes idées : avantages qu'il partage au reste avec tous les autres manuels philosophiques de l'auteur.

Baumgarten a rendu un service précieux à la science, en concevant le premier l'idée d'imprimer une forme systématique à la théorie du goût, en la rendant un objet d'enseignement scientifique dans les académies. Il lui donna le nom d'æsthétique, qu'elle a depuis lors conservé jusqu'à nous, au moins dans les manuels publiés en Allemagne, malgré que cette épithète soit inconvenante; car, d'après son acception étymologique, elle exprime seulement la théorie des sensations procurées par les sens, et ne rend point l'idée de la faculté intérieure du goût. A la vérité, il ne manquait pas, avant Baumgarten, de travaux sur le beau et les autres idées æsthétiques, notamment de règles relatives aux sciences et aux arts du beau en particulier. Aristote en avait donné le premier exemple dans sa Poétique et dans sa Rhétorique. La carrière ouverte par ce grand homme avait été ensuite parcourue par plusieurs écrivains grecs et romains, et, vers la fin du dix-septième siècle, ainsi qu'au commencement du dix-huitième, les critiques, en France surtout, avaient soutenu de longs débats sur les règles tant du goût en général que des sciences et des arts du beau. Cependant on s'était, en grande partie, borné à l'indication des règles subalternes des beaux-arts, sans réfléchir

beaucoup sur les principes généraux de la faculté du goût; et les recherches de quelques philosophes, à ce dernier égard, se composaient uniquement d'observations détachées, ayant encore besoin d'être classées pour former un corps de doctrine, mais inaptes toutefois à être réduites en système, par l'effet du défaut de concordance entre elles. Ce fut Baumgarten qui le premier entreprit de rapporter la théorie du goût à des principes généraux, d'après le point de vue sous lequel il en considéra l'objet.

Il partageait l'æsthétique en théorétique et pratique. Il la définissait la science de la connaissance sensitive, définition qui nous explique pourquoi il lui donna le nom d'æsthétique. Le beau lui-même est une connaissance sensitive parfaite. Cette connaissance consiste : 1.° dans la réduction des pensées à l'unité, et, à cet égard, il faut bien distinguer la beauté des objets de celle de la matière; car on peut penser qu'une chose laide est belle, et qu'une chose belle est laide; 2.° dans la beauté de la coordination et de la disposition de nos pensées par rapport tant à nous-mêmes qu'à leurs objets; 3.° enfin, dans la beauté de la désignation de nos pensées et de leurs objets, parce que les objets désignés ne peuvent point être connus sans signes. Ce sont là les trois grâces catholiques de la connaissance, comme Baumgarten les appelait. Elles ont pour contraires autant d'imperfections et de défauts de la connaissance sensitive : contradiction dans les pensées, confusion des idées et des objets, et fausse ou mauvaise désignation. Suivant Baumgarten, afin que le caractère æsthétique soit parfait, ou que l'homme ait un goût exact pour le beau, il faut plusieurs conditions, savoir : une disposition naturellement bonne des sens, de l'intelligence et de l'imagination, de la pratique, l'étude des sciences,

l'inspiration et l'esprit de la critique, qualités sur lesquelles il entre dans de très-grands détails.

Au nombre des caractères objectifs du beau, ou *de la* connaissance sensitive parfaite, outre les signes généraux précédens, qui en sont, pour ainsi dire, les conditions nécessaires et essentielles, se rangent encore l'étendue ou la plénitude, la grandeur, la vérité, la clarté, la certitude et la vivacité de la connaissance, en tant qu'elles se réunissent dans une perception, et ensemble, comme, par exemple, l'étendue et la grandeur avec la clarté, la vérité et la clarté avec la certitude, ou la vivacité avec toutes les autres. Baumgarten s'étend donc sur ces qualités particulières de la connaissance du beau, et sur celles qui leur sont opposées. Ce qu'il en dit forme la partie la plus intéressante de son æsthétique théorétique. La seconde partie de son manuel renferme une méthodologie et une séméiotique, consacrées, la première, à la beauté de l'arrangement, et la seconde, à celle de la désignation. L'æsthétique pratique devait aussi entrer dans cette seconde partie du manuel; mais Baumgarten ne la termina pas, à cause d'une longue maladie dont il fut atteint, et qui le conduisit au tombeau.

Quand on compare le travail de Baumgarten à l'état actuel de l'æsthétique, et particulièrement à la *Critique du jugement* publiée par Kant, on voit de suite que ce fut le premier essai tenté dans la vue de réduire en système les principes et les règles de la faculté du goût. Baumgarten n'avait qu'une idée obscure et confuse des facultés qui déterminent les jugemens æsthétiques : c'est pourquoi il ne les distingua pas bien les unes des autres, d'après la manière dont elles concourent à ces mêmes jugemens, et n'entrevit point non plus la nature, la différence et les causes de ces derniers. Il remarqua la part

que le jugement, ou, comme il s'exprimait, que l'entendement, prend au plaisir ou au déplaisir æsthétiques; mais, d'un autre côté, ce plaisir et ce déplaisir étaient cependant eux-mêmes æsthétiques, et dépendaient de l'imagination ainsi que de la sensibilité. Cette raison le détermina donc à conclure que le beau est la perfection connue par les sens, et d'établir sa théorie du goût sur cette définition. Mais les jugémens æsthétiques ne donnent en géneral aucune idée des objets, de sorte qu'ils sont entièrement indépendans de l'idée de la perfection de ces objets. Quoiqu'il en soit, malgré tous ses défauts, l'essai de Baumgarten renferme beaucoup de détails instructifs, et mérite d'occuper une place honorable dans l'histoire.

Baumgarten consacra aussi plusieurs manuels à la philosophie pratique, traitée d'après sa méthode. Nous avons de lui des *Initia philosophiæ practicæ primæ*, un *Jus naturæ*, et une *Ethica philosophica*. Le premier ouvrage renferme les principes généraux du droit naturel et de l'éthique. Baumgarten y explique d'abord l'idée de l'obligation de l'homme, et son rapport avec la liberté; puis il considère tout l'ensemble de la philosophie pratique comme la science des obligations de l'homme, que la seule raison enseigne à connaître. Il passe ensuite à la détermination de l'idée d'une loi rationnelle obligatoire. L'obligation morale de l'homme peut être connue par sa nature raisonnable : cette nature tend à la perfection; donc, toutes les bonnes déterminations de la volonté libre sont des moyens d'arriver à la perfection, au lieu que toutes les mauvaises sont, au contraire, des moyens qui éloignent de cette même perfection. Il ne saurait y avoir une obligation de faire une chose qui éloigne de la perfection, ou de ne point en faire une autre qui

rapproche de cette même perfection. Donc, toutes les obligations de l'homme ne tendent qu'à le rendre plus parfait, c'est-à-dire, n'ont d'autre but que le bien.

Le principe de la moralité en général, ou la loi fondamentale de l'obligation, est de *chercher la perfection*, ou de *faire ce qu'on peut faire de mieux*. L'obligation de l'homme se rapporte à sa liberté tant extérieure qu'intérieure, et exprime soit un devoir de contrainte, soit un devoir de conscience. En tant que l'obligation a rapport à la liberté extérieure, et qu'elle est un devoir de contrainte, elle a pour loi : *Rends à chacun ce qui lui appartient ;* ou : *Tu ne dois pas diminuer la perfection d'autrui.* Celui qui diminue la perfection d'un autre peut être contraint à l'action contraire : ou, en d'autres termes, chacun a un droit sur sa perfection, autant qu'elle se concilie avec celle des autres, d'après une loi générale. C'est donc sur ce principe que le droit naturel de Baumgarten repose. Si on considère l'obligation par rapport à la liberté intérieure, et comme un devoir de conscience, elle a pour loi : *Tu dois contribuer à la perfection d'autrui, autant qu'il t'est possible de le faire sans porter préjudice à ta propre perfection.* Tel est le principe de la morale de Baumgarten. Il s'accordait donc avec Wolf, quant aux principes généraux de la philosophie pratique, et il ne différait de son prédécesseur que par la distribution méthodique des différentes branches de la science. On peut au moins douter fortement que ses travaux aient perfectionné cette dernière. Il avait aussi de commun avec Wolf qu'il confondait ensemble les objets du droit naturel et ceux de la morale. Au reste, il se contenta d'examiner les droits généraux de l'homme, sans s'occuper ni du droit civil, ni du droit politique, ni du droit des gens.

Georges Frédéric Meier contribua beaucoup à éclairer et à populariser la philosophie de Baumgarten. Il naquit, en 1718, à Ammendorf, dans le cercle de la Saal, se rendit, en 1728, à Halle, où il étudia principalement sous Baumgarten, et obtint, en 1746, une chaire de professeur dans cette université. Il avait plus de goût et plus de talent, soit comme orateur, soit comme écrivain, que son maître, de sorte qu'il professa aussi avec beaucoup plus d'éclat que lui. Il mourut en 1777.

Les nombreux ouvrages de Meier sont tous écrits en allemand; et, comme ce philosophe vivait précisément à l'époque où les Germains commençaient à cultiver leur langue, à soigner leur style, et à épurer leur goût, on remarque dans toutes ses productions une méthode d'exposition infiniment plus intéressante et mieux choisie que celle qu'on rencontre dans les livres publiés par les philosophes allemands ses prédécesseurs. On peut partager ses écrits en trois classes. La première renferme les manuels uniquement consacrés à retracer, ou, tout au plus, à discuter et commenter les principes de la philosophie combinée de Léibnitz et de Wolf, mais surtout de celle de Baumgarten. La seconde se compose de traités sur différentes matières philosophiques, dont on s'était fort peu occupé jusqu'alors. La troisième comprend les ouvrages où Meier a donné les résultats de ses recherches propres et originales.

La première embrasse les manuels suivans : *Metaphysik* (Métaphysique); *Recht der Natur* (Droit de la nature); *Philosophische Sittenlehre* (Morale philosophique). On doit y ranger encore les *Anfangsgruende der schœnen Wissenschaften* (Elémens des belles-lettres), qui, de l'aveu même de l'auteur, sont en grande partie tirés des leçons que Baumgarten

donnait sur son manuel latin d'æsthétique, et qui ne sont non plus qu'un commentaire fort étendu et populaire de ce dernier traité. Les écrits de Meier *Ueber Gottsched's Dichtkunst* (Sur la Poétique de Gottsched); *Ueber den verdorbenen Geschmack der Deutschen* (Sur le mauvais goût des Allemands); *Ueben den Grundsatz der schœnen Wissenschaften und Kuenste* (Sur le principe des belles-lettres et des beaux-arts); *Ueber die ersten Proben von Klopstock's Messias* (Sur les premiers essais du Messie de Klopstock), se rapportent également à cette classe, parce qu'on y trouve l'application de la théorie æsthétique de l'auteur. Dans la seconde, il faut comprendre l'*Untersuchung verschiedener Materien aus der Weltweisheit* (Examen de divers points de la philosophie); le *Versuch von der Nothwendigkeit einer naeheren Offenbarung* (Essai sur la nécessité d'une révélation prochaine); la *Betrachtung ueber die natuerliche Anlage zur Tugend und zum Laster* (Considération sur la disposition naturelle à la vertu et au vice); l'*Abhandlung ueber die Gemuethsbewegungen* (Traité sur les affections du moral); les *Gedanken von dem unschuldigen Gebrauche der Welt* (Pensées sur l'emploi innocent du monde), etc. Enfin, on compte, dans la dernière classe, le *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (Essai d'une herméneutique générale), ouvrage qui renferme la première idée d'une herméneutique systématique, formant une science à part et distincte; le *Versuch eines neuen Lehrgebaeudes von den Seelen der Thiere* (Essai d'un nouveau système sur les âmes des animaux); les *Abhandlungen und Streitschriften ueber die Geistigkeit der Seele, ihre Fortdauer und ihren Zustand nach dem Tode* (Mémoires et Ecrits polémiques sur la spiritualité de l'âme, sa survivance, et son état après

la mort). Je vais signaler quelques idées remarquables tirées de ces derniers ouvrages, et qui méritent d'occuper une place dans l'histoire.

Dans l'*Abhandlung ueber den Zustand der Seele nach dem Tode*, Meier cherche à prouver que l'immortalité de l'âme n'a, il est vrai, rien contre elle, et qu'elle est moralement certaine, mais qu'on ne peut cependant point la démontrer par des argumens théorétiques. On est, au moins, forcé d'admettre la possibilité que l'âme soit anéantie par Dieu; et, comme on ne saurait connaître les qualités nécessaires ou non nécessaires au meilleur des mondes, on ne peut non plus déterminer ni si Dieu détruira l'âme, ni s'il ne l'anéantira point. L'âme ne saurait renfermer en elle la cause de sa destruction; car, non-seulement elle ne peut détruire elle-même sa réalité par un de ses actes, mais encore nulle autre substance finie n'a ce pouvoir, puisque l'âme, dans le cas où une autre substance voudrait l'anéantir, devrait toujours, comme substance passive, réagir sur cette dernière, et par conséquent exister toujours. Il est donc impossible de donner la démonstration de l'immortalité de l'âme autrement qu'en supposant la volonté de la Divinité, que cette même âme soit immortelle. Meier discute en même temps les preuves de l'immortalité alléguées par d'autres philosophes, même par divers wolfiens, et s'attache à en démontrer l'insuffisance.

Bientôt après cependant, il essaya lui-même de prouver l'éternité de l'âme, dans un mémoire intitulé : *Beweis, dass die Seele ewig lebe* (Preuve que l'âme vit éternellement). Voici en quoi consiste cette preuve. Tout esprit fini conçoit une partie du monde d'une manière qui lui est propre : cette idée du monde est un moyen d'honorer Dieu; par conséquent, toute substance finie doit vivre éter-

nellement, parce que, dans le cas contraire, il resterait un côté du monde qui ne contribuerait en rien à la gloire de Dieu. Stiebritz attaqua cette preuve, de même que plusieurs autres, dans ses *Œuvres diverses*, mais sans la réfuter parfaitement, et sans pouvoir, comme il le croyait lui-même, lui en substituer une meilleure, tirée de l'harmonie du monde et de la dépendance mutuelle de ses parties. Meier n'épargna rien pour défendre, aussi bien que possible, sa preuve contre les objections de son adversaire. Ce fut là l'objet d'un ouvrage particulier : *Beweis, dass die menschliche Seele ewig lebt, nebst der Vertheidigung dieses Beweises* (Preuve que l'âme humaine vit éternellement, avec la Défense de cette preuve).

Dès avant l'époque où il écrivit sur l'immortalité de l'âme, Meier combattit le matérialisme, et soutint, au contraire, que l'âme est une substance spirituelle et simple, dans une mémoire intitulé : *Beweis, dass keine Materie denken kœnne* (Preuve que la matière ne peut pas penser). Là, il argumenta principalement contre l'opinion émise par plusieurs matérialistes, que les pensées sont des mouvemens. Elles ne sauraient être des mouvemens, parce que tous les mouvemens expriment des rapports et des déterminations extérieures : ce que ne font pas les pensées, qui sont uniquement des déterminations intérieures du sujet pensant. Lorsqu'une personne se contemple elle-même, dit Meier, et qu'elle ne pense à aucune autre chose hors d'elle, elle sent en elle-même qu'elle pense. Avant de pouvoir savoir qu'il existe quelque chose hors d'elle, il faut qu'elle sache qu'elle pense. Un homme existe parce qu'il pense, et la première chose qu'il sache à son propre égard, c'est qu'il pense. Donc, il est non-seulement possible, mais encore nécessaire, que les pensées soient des déter-

minations intérieures, qui puissent se peindre dans un être pensant considéré en lui-même, et que, par conséquent elles ne soient point des rapports, comme le sont les mouvemens corporels. Or, dans les substances matérielles composées, il ne peut absolument point y avoir d'autres déterminations que celles qui expriment des rapports. Donc, nulle substance matérielle composée n'est apte à penser, et une substance pensante doit être spirituelle et simple de sa nature.

Meier consacra aussi une attention particulière aux âmes des animaux. Dans son *Essai d'un nouveau système sur les âmes des animaux*, il examine d'abord les sentimens de ses prédécesseurs, et réfute spécialement l'assertion cartésienne que les animaux sont de pures machines vivantes. Sous ce point de vue, son ouvrage peut être considéré comme un précieux recueil historique d'opinions anciennes, relativement aux âmes des animaux. Meier discute ensuite ce qu'il pense qu'on peut dire avec certitude à l'égard de ces mêmes âmes. Il accorde aux bêtes toutes les facultés intérieures et sensitives de connaître et de désirer dont l'homme est pourvu, sans avoir égard à la différence des animaux, ni à celle non moins essentielle qu'un examen attentif fait découvrir entre les facultés de leur âme et les facultés subalternes de celle des hommes. « On pourrait, dit-il, « retirer la psycologie toute entière de la métaphy- « sique, et laisser seulement de côté ce qui a rap- « port aux facultés supérieures de l'âme humaine. « Tout le reste, sans exception, est susceptible « d'application aux âmes des animaux, puisque les « actions étonnantes de ces derniers le confirment « pleinement. » Suivant Meier, tous les animaux ont non-seulement des sens, de l'imagination et

de la mémoire, mais encore de l'esprit, parce qu'ils remarquent les analogies des choses, du génie poétique, parce qu'ils rêvent, et du discernement, parce qu'ils connaissent les différences des choses. Les âmes des animaux sentent le plaisir et le chagrin; par conséquent, elles ont une idée du bien et du mal, du beau et du laid, c'est-à-dire, qu'elles ont du jugement. Les animaux ont la prévoyance et la faculté de former des conjectures, parce qu'ils craignent d'être punis de certaines actions. Ils ont le pouvoir de manifester extérieurement leurs sensations et leurs pensées par des gestes, des attitudes et des sons. « Ce sont même les pantomimes les « plus habiles. » Leurs facultés intellectuelles sont susceptibles de différens états : circonstance à l'égard de laquelle ils ressemblent à l'homme; « seu« lement il ne se trouve pas parmi eux autant de « fous que dans l'espèce humaine. » Toutes leurs facultés intellectuelles, prises collectivement, forment leur génie. Certains ont un génie éveillé et actif, tandis que d'autres en ont un lent et paresseux : il y a même des imbécilles parmi eux comme parmi les hommes. Enfin, ils possèdent la faculté de désirer ou de haïr une chose à leur gré, c'est-à-dire, qu'ils ont une volonté arbitraire. Ils sont susceptibles de bien-être et de malaise moraux, et le bonheur ainsi que le malheur sont répartis chez eux avec tout autant de caprice que chez les hommes.

Comme l'accord le plus parfait règne entre les âmes et les corps des animaux, Meier l'expliquait aussi par l'harmonie préétablie. Appartenant à la classe des substances pensantes, les âmes des animaux sont des substances immatérielles et simples. Elles survivent donc à la mort du corps. Aucun motif raisonnable ne saurait nous engager à ad-

mettre que Dieu réduise au néant les âmes des animaux, c'est-à-dire, tant de milliers de substances pensantes. Meier croyait donc que ces âmes, après avoir abandonné leur corps actuel, se joignent à un autre, et que, dans ce nouvel état, elles sont plus parfaites et plus heureuses, ou plus imparfaites et plus malheureuses, que dans le précédent. On n'entrevoit pas comment, ou même par quelle conjecture, il fut conduit à penser que les animaux pourraient être plus malheureux et plus imparfaits après cette vie, puisqu'il leur refusait la liberté, qu'il ne leur laissait par conséquent pas la possibilité de la moindre imputation morale, et que la sagesse ainsi que la bonté divines ne permettent pas plus de soupçonner que Dieu veuille rendre les âmes des animaux plus imparfaites et plus malheureuses à l'avenir, que de penser qu'il ait l'intention de les anéantir un jour.

Au reste, Meier avait une opinion si avantageuse des âmes des animaux, qu'il n'était pas même d'accord avec lui-même par rapport à la question de savoir si l'on peut ou non leur accorder la raison. Cependant il admettait une distinction entre la faculté de connaître ou de penser et l'intelligence. Un être vivant peut avoir la première de ces facultés et ne pas posséder la seconde. Celle de penser n'est que la faculté d'acquérir des idées par les sens, au lieu que l'intelligence est la faculté d'avoir des idées claires : or, cette dernière n'est pas nécessairement liée à l'autre. Il y a même plusieurs degrés dans l'intelligence. Le premier degré de cette intelligence est seul occupé, quand les idées claires sont diffuses : si quelques-unes de ces dernières, ou une seule même, sont évidentes, c'est là le second degré de l'intelligence; le troisième donne la faculté de former des idées abstraites évidentes; enfin

le quatrième constitue la faculté d'établir des jugemens généraux.

Meier définit la raison une faculté de connaître clairement la dépendance mutuelle et l'enchaînement des choses. Ce n'est donc autre chose; d'après ses propres expressions, que l'intelligence elle-même, quand elle conçoit la liaison des choses. Cependant Meier n'admet que deux degrés de la raison. Le premier est la faculté de connaître clairement la liaison des choses individuelles, et le second celle de connaître clairement la liaison des propositions générales, ou, pour parler le langage de Meier, celle de tirer des conclusions d'après les lois de la logique. Meier fait en outre remarquer qu'il faut distinguer l'intelligence et la raison de leur emploi. Les premières ne sont par elles-mêmes que de simples possibilités, dont on peut ne pas se servir. Un être peut avoir l'intelligence et la raison sans en faire usage : c'est le cas des petits enfants, des personnes ivres, et de celles qui dorment. Mais si un être a des idées claires, lesquelles ne sont pas possibles sans l'emploi de la raison, il s'ensuit nécessairement aussi que cet être doit avoir de la raison. Enfin, un être peut, d'après sa nature, avoir l'intelligence et la raison absolues, mais ne pouvoir pas les manifester en certaines circonstances; elles ne lui manquent donc que d'une manière hypothétique.

Meier attribue positivement le premier degré de la raison et de son emploi aux animaux; mais il doute que leurs actions nous autorisent à leur accorder aussi le second degré, c'est-à-dire, la faculté de tirer des conclusions. Il pèse les raisons pour et contre, et fait voir qu'on ne peut prouver, ni que les animaux sont complètement raisonnables, ni qu'ils le sont seulement d'une manière incom-

plète. Il admet, comme une hypothèse vraisemblable, que les âmes des animaux n'ont point de connaissance générale claire, de sorte qu'elles manquent de l'emploi du troisième et du quatrième degrés de l'intelligence, ou du second degré de la raison, mais qu'il y a différentes classes d'animaux irraisonnables par rapport aux degrés de l'intelligence, et qu'enfin, après un grand nombre de métamorphoses, ces âmes arriveront, par la mort, à un état où elles acquerront l'emploi de tous les degrés de l'intelligence et de la raison, en sorte qu'elles seront alors élevées au rang d'esprits. Nulle part il n'y a de saut dans le monde : il n'y a donc pas non plus de lacune dans la série des espèces des choses. La nature s'élève par des gradations presqu'imperceptibles des êtres les plus imparfaits aux créatures les plus parfaites. Une foule d'espèces d'êtres pensans et raisonnables sont possibles entre les corps et les esprits, et les animaux sont de ce nombre.

Meier partage ensuite les animaux irraisonnables en trois classes. La première comprend ceux qui marchent immédiatement après les monades, dont les corps sont composés, et qui n'ont pas même l'usage du premier degré de l'intelligence. On peut donc admettre qu'aucune de leurs idées individuelles n'est claire, mais seulement que tout l'ensemble de leurs perceptions est clair, quoique diffus. La seconde classe renferme les animaux qui possèdent le premier degré de l'intelligence, et qui ont un grand nombre d'idées claires à-la-fois. La troisième se compose de ceux qui ont un grand nombre d'idées individuelles claires, et, par conséquent aussi, le premier degré de la raison. Ces animaux se trouvent immédiatement au-dessous des esprits, et ils ont l'expectative prochaine de passer

dans le monde spirituel. En effet, comme, d'après Meier, un esprit est une substance qui possède tous les degrés de l'intelligence et de la raison, toute substance est un esprit dès qu'elle a atteint le troisième degré de l'intelligence.

Je crois devoir faire connaître une autre idée particulière de Meier. Dès qu'un animal est métamorphosé, c'est-à-dire, dès qu'il est passé dans un autre corps après sa mort, aussitôt il contracte de nouvelles relations dans ce monde, et il y prend une nouvelle place. Donc la possibilité et l'impossibibilité hypothétiques se trouvent, de cette manière, changées en lui. Ce qui auparavant était hypothétiquement possible peut devenir hypothétiquement impossible, et *vice versâ*. Or, comme tous les animaux sont des substances pensantes, parce qu'ils sont en général susceptibles d'attention et capables d'avoir des idées claires, et qu'il est en soi possible qu'ils acquièrent peu-à-peu tous les degrés de l'intelligence et de la raison, cet accroissement d'attention peut devenir hypothétiquement possible chez un animal par l'effet de sa mort. Il est donc possible que les animaux de la dernière classe passent, en mourant, dans la seconde, et de celle-ci dans la première, et enfin, que, par une métamorphose ultérieure encore, ils deviennent des substances raisonnables et des esprits. Non-seulement cette hypothèse ne renferme pas de contradiction, mais encore elle ne contredit aucune autre vérité constatée; au contraire, elle semble confirmer l'harmonie de la nature, et la placer sous un nouveau jour plus lumineux.

L'état d'imperfection de la psycologie empirique, au temps de Meier, se dénote manifestement dans ce nouveau système sur les âmes des animaux. Presque toutes les assertions du philosophe allemand,

à l'égard de ce point de doctrine, reposent sur de fausses idées des facultés de l'âme humaine et de leur manière d'agir. On ne saurait disconvenir qu'il n'existe une certaine analogie, même de facultés intellectuelles, entre l'homme et les animaux les plus voisins de lui; mais cette analogie n'est pas, à beaucoup près, aussi forte que Meier se le figurait pour avoir mal compris ses observations sur les animaux, et, plus encore, pour avoir mal expliqué les facultés intellectuelles de l'homme, qu'il faisait servir de base à son système. Ainsi, les animaux ont, à la vérité, la conscience, mais non une pure conscience de soi-même, ou la conscience du moi, par opposition à l'objet (non moi), et avec une idée claire de la différence qui existe entre ce moi et cet objet. On ne peut rien dire au sujet de la nature objective du principe de l'âme des animaux, ni déterminer si c'est une substance simple ou composée, mortelle ou immortelle, ni enfin assurer quel en sera l'état après la mort du corps. Quand, de la conscience des animaux, Meier concluait la simplicité de leur âme, la faute en était au paralogisme, si ordinaire chez les anciens psycologistes, qui confondaient le moi avec le sujet de l'âme. Les animaux ont de plus une faculté de sentir, une faculté de percevoir, une imagination, une faculté sensitive de combiner et de discerner; mais, chez eux, ces facultés sont bien plus limitées que chez l'homme. L'animal n'est pas susceptible d'idées, de jugemens, ni de conclusions, obtenus par des abstractions logiques. Meier confondit toujours les intuitions avec les idées, et la clarté avec l'évidence. Il ne parla même pas de certains avantages réels que les facultés de l'âme des animaux ont sur celles de l'âme humaine, comme, par exemple, la plus grande perfection de quelques sens, et la plus grande vi-

vacité ou force de l'instinct. Il ne songea pas non plus assez à la différence des facultés pratiques de l'homme et de celles des animaux, qui reposent, les unes sur le libre arbitre, et les autres sur un simple instinct naturel. Cependant, il eut le mérite de mettre sur le tapis cette question, qu'on avait à peine effleurée jusqu'alors.

La doctrine combinée de Léibnitz et de Wolf fut attaquée par Chrétien Auguste Crusius, philosophe et théologien, qui créa lui-même un nouveau système philosophique. C'était un penseur profond et doué d'une grande sagacité; mais il avait l'esprit un peu lourd, et disposé au mysticisme. Il naquit, en 1712, à Lenua, dans le pays de Mersebourg, et mourut, en 1776, chanoine de Meissen, professeur de théologie à Léipzick, et doyen de la faculté de théologie de cette université. Il conçut le hardi projet non-seulement de convertir la philosophie en une science complète et parfaitement satisfaisante pour l'esprit, mais encore de la mettre en harmonie avec le système orthodoxe admis, à cette époque, par le plus grand nombre des théologiens. Comme il trouva la doctrine de Wolf incompatible avec ce plan, il crut devoir, à l'exemple de Ridiger, son maître en philosophie, commencer, avant tout, par n'épargner aucun effort afin de renverser le wolfianisme. Il attaqua d'abord la validité et l'application absolue du principe de la raison suffisante, dont les wolfiens faisaient un si grand usage, au détriment même de la dogmatique théologique reçue. Il reprochait surtout à l'école de Wolf de confondre ensemble la raison idéale et la raison réelle. Cependant il ne parvint, ni à réfuter le principe wolfien de la raison suffisante, ni à démontrer sa propre théorie de la véritable nature tant de la cause réelle et de la cause idéale que de la liberté indifférente. Au contraire,

il hérissa cette matière d'une foule de distinctions inutiles et futiles, et ne fit qu'introduire une nouvelle terminologie inintelligible.

La philosophie était à ses yeux la science des vérités rationnelles, dont l'objet subsiste toujours. Il la divisait en logique, en métaphysique et en philosophie disciplinale. Les deux premières branches sont théorétiques, et la dernière est pratique. Les mathématiques diffèrent de la philosophie, tant à cause de leur méthode particulière qu'à raison de leur objet, qui n'est pas la grandeur en général, suivant Crusius, mais bien la grandeur de l'étendue.

Nous avons de Crusius des manuels allemands sur toutes les parties principales qu'il admettait en philosophie. Mais je me contenterai de signaler ici quelques-unes de ses assertions paradoxales, afin de donner une idée plus exacte de son caractère philosophique. Le manuel intitulé : *Weg zur Zuverlaessigkeit und Gewissheit der Erkenntniss* (Marche à suivre pour arriver à la certitude de la connaissance), traite de la logique et de la psycologie, que Crusius confondait en une seule et même science. Cet écrivain suppose qu'une substance peut renfermer plusieurs forces radicales réelles différentes, de sorte qu'il accorde aussi à l'âme humaine plusieurs de ces forces radicales, pour en faire provenir ses divers actes et phénomènes. Les définitions qu'il donne de ces forces radicales, et des facultés subalternes de l'âme qui en résultent, sont des modèles rares d'imprécision et d'obscurité. On ne peut point découvrir les forces radicales premières de l'intelligence raisonnable; mais le sentiment, la mémoire et le jugement appartiennent aussi à cette intelligence raisonnable. La mémoire est une circonstance de l'acte de la pensée primitive. Le jugement a pour effet de produire les abstractions, et il est lui-même une cer-

taine finesse de la pensée primitive. Les abstractions sont, ou causales, ou existentielles, suivant qu'on distingue qu'une chose en produit une autre, ou que ces choses sont associées ensemble, et se succèdent l'une à l'autre.

L'imagination et le jugement sont des facultés dérivées des forces radicales de l'intelligence. Crusius dit que la première est la faculté de produire des idées incomplètes. Ce que toutes ces forces peuvent produire se range en trois classes, qui sont les idées, les propositions et les conclusions. Quand ces idées, ces propositions et ces conclusions sont produites par les facultés de l'intelligence seule, elles sont pures; mais, lorsque l'action de la volonté, qui est une faculté radicale tout-à-fait différente de l'intelligence, a influé sur leur production, et qu'en conséquence l'intelligence a été déterminée par la volonté, elles sont mixtes. Dans le premier ordre, se rangent les actes de sentir, de persister, de discerner, et d'être incertain; dans le second, prennent place les propositions, les conclusions, l'attention bien dirigée, et la réflexion. Les règles spéciales de la logiques ne sont pas moins diffuses et obscures, dans Crusius, que sa théorie et sa méthode psycologiques, et, à cet égard, il demeura bien en arrière de Wolf et de ses sectateurs, malgré toute l'ardeur avec laquelle il les attaqua. Il ne croyait pas que le principe de la contradiction, fût le principe suprême de la logique.

Son premier principe logique était le suivant: Tout ce qu'on ne peut concevoir autrement que vrai, l'est en effet, et tout ce qu'on ne peut concevoir autrement que faux, l'est aussi. De ce principe, Crusius dérivait celui de la contradiction, celui de l'identité des indiscernables (les choses qu'on ne peut concevoir l'une sans l'autre ne peuvent point exis-

ter l'une sans l'autre), et celui de la différence des discernables (les choses qu'on ne peut concevoir ensemble ou simultanément ne peuvent point exister ensemble ou simultanément, quand bien même il n'y aurait pas de contradiction dans les idées).

Crusius prétendait qu'il y a deux raisons de l'impossibibité de penser une chose, savoir : la contradiction des idées, ou la nature physique et positive de nos idées et de notre manière positive de penser. Tous les principes logiques qu'il indiquait, même celui qu'il appelait suprême, se rapportent au principe de la contradiction : c'est un fait si clair qu'il n'a pas besoin de démonstration. A l'égard de l'art syllogistique, Crusius adoptait en grande partie la méthode de Ridiger; mais il distinguait deux certitudes démonstratives : l'une qui repose sur le principe de la contradiction, et qu'il appelait géométrique; l'autre qui naît du sentiment de l'impossibilité de penser autrement, et qu'il nommait disciplinale. Il fondait la validité objective de la connaissance humaine sur la tendance physique de l'intelligence à l'admettre. L'homme a la conscience d'une force intérieure qui l'oblige à croire certaines choses vraies. S'il ne veut pas céder à cette contrainte, il n'existe plus pour lui de caractère auquel il puisse discerner le vrai du faux, et il agit alors comme un insensé. Il ne lui reste plus, dans ce cas, qu'à s'en référer à la véracité et à la bonté de Dieu. La cause première, ou la source de toute certitude objective, est l'intelligence divine, dont celle de l'homme offre en quelque sorte une image. La contrainte intérieure de l'intelligence et la véracité de Dieu sont aussi les plus sûrs garans de l'existence des choses extérieures.

Crusius fondait aussi sa métaphysique sur les trois principes de la contradiction, de l'identité des indis-

cernables, et de la différence des discernables. Il la divisait en ontologie, théologie, cosmologie et pneumatologie. Il rangeait dans son domaine non-seulement les connaissances nécessaires *à priori*, mais encore les propositions vraisemblables. Son ontologie était directement opposée à celle de Wolf sous plusieurs rapports, par exemple, à l'égard de la doctrine de la causalité et de la détermination de plusieurs des idées particulières dont elle se composait. Il accordait bien que toute chose qui commence a une cause; mais il distinguait les causes en causales et existentielles, et admettait en outre un acte radical de la liberté qui détruit l'emploi illimité du principe de la raison suffisante. Cette activité radicale de la liberté provient immédiatement de la substance, suivant lui, et n'est point déterminée par d'autres actions. Il la divisait en celle qui dure toujours, et en celle qui ne dure pas constamment. Il distinguait encore, dans cette dernière, celle qui ne peut pas subsister avec la présence de certaines conditions, de celle que ces mêmes conditions rendent seules parfaitement possible, en sorte toutefois que, quand elles existent, l'action peut avoir lieu, mais peut aussi ne point être effectuée. Toutes ces distinctions admises par Crusius, et la liberté indifférente qu'il soutenait avec tant de prétention, ne portent pas la moindre atteinte au principe de la raison suffisante, qu'il croyait cependant avoir entièrement renversé.

Il pensait que l'espace et le temps sont des qualités nécessairement jointes à l'existence, ou à la chose. En effet, il assurait que l'existence est l'attribut d'une chose, en vertu duquel cette chose se rencontre quelque part et dans un temps quelconque, même hors de la pensée. Cependant l'espace et le temps, considérés en eux-mêmes, ne sont ni des

substances, ni des accidences, mais des abstractions de l'existence, qui ne forment point des choses proprement dites et parfaites, et qui constituent des circonstances à abstraire de l'existence des choses. L'abstraction de l'existence de Dieu est l'espace absolu et infini. Celle de l'existence des substances finies est l'espace fini. L'espace fini dépend de Dieu, puisque la Divinité détruit le vide par sa présence en tous lieux. Crusius pensait aussi que l'éternité est successive, et qu'elle renferme une série infinie de momens. Toutes les choses sont donc réellemment dans l'espace et le temps; mais il y a en outre un principe d'action, ou une force, qui, conjointement avec l'espace et le temps, forme les parties constituantes de la possibilité complète d'une chose pensée : ou, en d'autres termes, l'espace et le temps sont les possibilités de la simultanéité et de la succession des substances, qui diffèrent de la force efficiente de leurs causes. Or donc, comme Crusius plaçait toutes les substances dans l'espace, et admettait cependant des substances simples, son opinion présente ici une contradiction évidente, puisque la substance, en qualité de chose simple, ne peut point exister dans l'espace, ou que, si elle doit y exister, elle ne peut pas être simple; car l'espace est divisible à l'infini, et par conséquent toute substance qui se trouve en lui l'est également. Crusius eut recours à un subterfuge : il attribua des parties rationnelles aux substances, et supposa en même temps que toute substance n'est pas la plus petite possible, puisque l'espace qu'elle remplit renferme peut-être plusieurs substances.

Crusius prouvait l'existence de Dieu par la proposition que tout ce dont on ne peut concevoir la non-existence a dû ne point exister dans un certain temps, et a commencé. Cette proposition avait

force d'axiome à ses yeux. Il rejetait, au contraire, la preuve tirée de la casualité du monde, parce qu'il n'en résulte que la casualité des états des substances, et non celle des substances elles-mêmes, qu'on parvient bien mieux à prouver par l'axiome précédent. Il n'admettait pas non plus la preuve fournie par la possibilité de concevoir un être parfait par excellence, disant, avec raison, qu'il n'était question que de l'existence idéale dans la majeure, et qu'on parlait de l'existence rééelle dans la conclusion. Tous ses autres argumens en faveur de l'existence de Dieu étaient empruntés à l'ancienne philosophie, mais disposés à sa manière, et exprimés dans le langage qu'il avait adopté. D'après son idée de l'espace, il se figurait l'infinité de Dieu comme l'occupation d'un espace infini, et, de même, il supposait la durée éternelle de la Divinité successive, mais toutefois sans changement intérieur en Dieu. Dieu a une force infinie, qui se manifeste dans plusieurs activités radicales. Mais il y a aussi, selon Crusius, des activités radicales qui n'appartiennent qu'en possibilité à l'essence de Dieu, et qui peuvent commencer et finir. Crusius croyait également possible que les substances finies résistassent indirectement à la force divine, soit parce que leurs effets s'en écartent, soit parce que les conditions sous lesquelles la force divine a résolu une activité ne se trouvent point remplies.

Il est impossible de concevoir comment Crusius parvenait à concilier ensemble ces idées sur la nature de Dieu. On a lieu d'être bien plus choqué encore de la manière dont il déterminait le rapport de la Divinité à l'homme. Il accordait aussi à Dieu une liberté indifférente illimitée. D'après cette liberté, Dieu donne à ses créatures certains degrés du bien sans aucune raison ; il ne leur ac-

corde pas le bien suprême, ou il ne choisit pas les meilleurs moyens pour leur bonheur et leur perfection, parce que la perfection et le bien sont susceptibles d'un accroissement infini. Comme Dieu est l'auteur absolument libre de la nature, et le dispensateur arbitraire de tout bien, l'homme doit l'obéissance la plus absolue à ses commandemens. Toute transgression de ces commandemens est une offense faite à la Divinité, dont elle attire la colère sur l'homme. La récompense et la punition que l'homme reçoit pour ses actions, sont infinies, parce que, dans le cas contraire, il y aurait cessation de l'effet de la loi divine ; ce qui ne peut point avoir lieu.

Crusius basait aussi la théodicée sur la liberté indifférente de Dieu et de l'homme. L'homme, comme être libre, a la faculté de pécher ou de ne pas pécher, et Dieu ne concourt aux mauvaises actions qu'en tant qu'il conserve l'existence du pécheur. Crusius profite de l'occasion que ces raisonnemens lui offrent pour traiter, dans la métaphysique, différens points de sa dogmatique théologique positive, et pour essayer de concilier cette dernière avec sa philosophie.

Dans sa cosmologie, il prouve la casualité du monde par la raison qu'on peut en concevoir la non-existence. Il n'y a pas d'enchaînement nécessaire du monde, à cause de la liberté indifférente de quelques substances. On ne peut pas prouver davantage l'optimisme. Si le meilleur des mondes doit être celui qui réunit en lui toutes les perfections possibles dans un monde, il ne peut y avoir aucun monde parfait par excellence, puisque toutes les perfections des choses finies sont susceptibles d'un accroissement infini. Mais si le meilleur des mondes est celui qui correspond le mieux au but de

la Divinité, on ne peut pas dire que ce soit là le cas du nôtre ; car il y a une foule de moyens indifférens pour arriver au même but, et Dieu a pu joindre une infinité de buts accessoires à son but principal. Crusius déclarait donc que le monde est un produit arbitraire de la Divinité : produit qui est, à la vérité, très-bon, mais qui n'est cependant pas celui qu'on pourrait prouver être le meilleur. Dans la bonté métaphysique des créatures raisonnables il rangeait aussi la possibilité (au moins pendant quelque temps) de faire le mal. Mais le mal lui-même, comme effet d'un abus de liberté, prend place parmi les circonstances accidentelles du monde. Comme Dieu n'a point de part au mal, et ne le laisse pas non plus impuni, ce mal n'est pas contraire à sa sainteté, et il le tolère. Les hommes mêmes que Dieu veut punir de leurs péchés, font partie des moyens par lesquels les perfections divines se manifestent.

Les substances du monde sont les unes spirituelles, et les autres matérielles. Comme elles sont impénétrables, et qu'elles doivent fuir les unes devant les autres quand elles veulent changer de lieu, elles doivent avoir une faculté de se mouvoir. En général, toutes les actions des substances finies les unes sur les autres consistent en des mouvemens. Cependant tous les actes des substances, comme, par exemple, penser et vouloir, ne sont point des mouvemens. Crusius admettait donc trois lois de la nature : le mouvement, l'activité spirituelle et l'activité mixte. Les élémens matériels agisssent, ou par le mouvemens de leur masse entière, ou par le changement de leur figure, qui tous deux exigent le vide. Il est à présumer qu'il y a de la matière dans tout monde quelconque. Mais si on admet la matière dans un monde, il faut accorder aussi que les esprits, dont l'existence est nécessaire dans tout monde

réél, parce qu'ils forment le but final de Dieu, sont réellement en rapport mutuel d'action avec les substances matériellles; car la matière ne peut avoir été créée que comme moyen d'une association réelle des esprits, et une association idéale de ces derniers est contradictoire avec l'idée d'un monde.

Il existe, chez l'homme, une substance qui pense et qui veut. Cette substance, jointe au corps, constitue son essence toute entière. Les actes de la pensée et de la volonté ne sont point des mouvemens. Crusius tirait cette conclusion tant de leur multiplicité et de leur durée, que de la violence des actions produites par la pensée et la volonté. Il donnait le nom d'intelligence à la faculté de penser en général. J'ai déjà dit que, suivant lui, l'intelligence se compose de plusieurs forces radicales et de facultés dérivées, qui, toutes, ont cela de commun que ce sont des manières de penser, et qu'elles concourent à la connaissance de la vérité. Crusius croyait que la conscience est une force radicale particulière. La volonté en est une aussi, ou plutôt, c'est un ensemble de forces radicales particulières, qui s'accordent en ce qu'elles rendent possible d'agir d'après des idées; car la simple intelligence ne peut pas produire d'actions réelles; mais il faut que la volonté ajoute du sien à l'activité de l'intelligence pour qu'elle devienne une action réelle. La volonté de tous les esprits raisonnables est douée de la liberté indifférente, c'est-à-dire, qu'elle est bien poussée par des motifs, mais qu'elle n'est cependant pas déterminée à suivre l'impulsion la plus forte, à moins que les motifs ne soient par trop puissans. D'après Crusius, l'activité d'une substance ne suppose que l'existence d'une force pour la produire, et la substance n'a, du reste, pas besoin d'y être déterminée nécessairement. La volonté libre

est la force dominante chez les esprits raisonnables. Tous les esprits sont des causes actives. Ils doivent donc pouvoir commencer, par leur volonté, les mouvemens au moyen desquels ils agissent les uns sur les autres. Mais la volonté n'est que la cause du mouvement animal, sans être celle du mouvement vital : ce dernier ne dépend pas de la volonté ; mais il est sous la dépendance de l'âme en géneral. La volonté de Dieu, qui prescrit le devoir, est la loi pour les créatures raisonnables, et Dieu exige une obéissance aveugle.

Crusius prouvait l'immortalité de l'âme de la manière suivante. Tous les esprits sont susceptibles d'un but final permanent, et ils y tendent. Cette capacité et cet effort ne peuvent pas avoir été introduits par Dieu dans la nature ; ils doivent donc persister pour réaliser le but final. Si on voulait nier l'existence future des esprits, on detruirait le but divin final du monde, et il arriverait une époque où la création toute entière serait vaine et inutile.

Crusius objectait, contre l'harmonie préétablie de Léibnitz, que les choses identiques sont les seules qui puissent être mises en harmonie ensemble ; mais que les esprits et les corps sont de nature tellement disparate qu'il ne saurait y avoir d'harmonie entre eux. Sans compter qu'il est absolument impossible de prouver la majeure de ce raisonnement, Crusius, en l'établissant, ne réfléchissait pas non plus que les monades sont identiques, suivant Léibnitz ; de sorte que cette raison permet d'en soutenir l'harmonie préétablie. Lui-même admettait l'hypothèse de l'influence physique, qui n'explique rien, parce qu'on peut demander quelle est la cause de la possibilité de l'influence réciproque du corps et de l'âme. Ce qu'il ajouta pour rendre cette théorie plus con-

cevable, ne contribua point à en dissiper les ténèbres.

Quoi qu'il en soit de ses subtilités, de son obscurité mystique, de ses idées diffuses, de ses dogmes sans fondemens, et de la terminologie par laquelle il affecta de distinguer son système, Crusius jouit, comme écrivain et comme professeur, d'une grande célébrité, mais qui dura peu, et qui fut très-passagère. Il la dut à ce qu'il eut réellement assez de sagacité pour découvrir quelques faibles du wolfianisme, et qu'il se concilia l'approbation de tous les autres antagonistes de cette doctrine, même de ceux dont les opinions ne s'accordaient pas avec les siennes. Mais sa philosophie se recommandait surtout par l'indéterminisme qu'elle soutenait, puisque le principal reproche adressé au système combiné de Léibnitz et de Wolf était de conduire au fatalisme. Il faut encore ajouter l'harmonie que Crusius crut établir entre la philosophie et la dogmatique orthodoxe de l'Eglise, et à l'égard de laquelle il fut applaudi par plusieurs théologiens du temps, qui n'entrevoyaient pas la possibilité de s'en acquitter mieux que lui. Cependant, dès qu'on eut examiné avec un peu d'attention sa philosophie, et qu'on en eut découvert les nombreux défauts, elle ne tarda pas à tomber dans le discrédit et l'oubli. Crusius eut même le désagrément de survivre à sa gloire [1].

[1] Ses principaux manuels sont, outre l'ouvrage précité : *Epistola de summis rationis principiis, speciatim de principiô rationis determinantis;* — *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufaelligen entgegengesetzt werden* (Esquisse des vérités rationnelles, en tant qu'elles sont opposées aux vérités contingentes); — *Anweisung vernunftig zu leben* (L'art de vivre raisonnablement).

Joachim Georges Darjes, contemporain de Baumgarten, de Crusius et de Meier, rivalisa aussi de gloire avec eux en philosophie. Il naquit en 1714. Depuis l'année 1738, il enseigna la philosophie et la jurisprudence à Jéna avec un éclat extraordinaire; car lui-même dit, dans la préface de son *Discours sur le droit naturel et le droit des gens*, qu'il compta plus de dix mille auditeurs pendant l'espace de vingt-sept ans. Frédéric-le-Grand, ayant eu par hasard occasion de connaître la célébrité qu'il avait acquise, le nomma, en 1763, conseiller intime, et professeur de philosophie et de jurisprudence à Francfort-sur-l'Oder, où il se rendit en effet. Mais ses leçons ne furent pas aussi fréquentées dans cette ville qu'elles l'avaient été à Jéna. Il mourut, en 1772, directeur de l'université et président de la faculté de droit. Nous possédons aussi de lui des manuels particuliers sur toutes les branches de la philosophie [1], et principalement sur le droit naturel et la politique. Suivant l'usage assez généralement reçu à cette époque, il unit, ou plutôt il confondit la logique avec la psycologie. Cependant il contribua à introduire diverses idées plus exactes à l'égard de cette dernière science. Ainsi, par exemple, il prétendait que les idées ne sont pas des images, mais bien des effets des choses : ce qui passait encore de son temps pour un paradoxe. Sa lo-

[1] *Via ad veritatem, commodâ auditoribus methodô demonstrata.* — *Elementa metaphysices, commodâ auditoribus methodô adornata.* — *Erste Gruende der philosophischen Sittenlehre* (Eléméns de morale philosophique); — *Institutiones jurisprudentiæ universalis.* — *Discours ueber Natur und Vælkerrecht* (Discours sur le droit naturel et le droit des gens). — *Einleitung in des Freyherrn von Bielefeld Lehrbegriff der Statsklugheit* (Introduction au système de politique du baron de Bielefeld). — *Philosophische Nebenstunden* (Délassemens philosophiques).

gique renferme, entre autres, de bonnes règles sur l'invention de la vérité, la détermination des idées, l'expérience et la vraisemblance. Il s'écarta aussi des autres logiciens par rapport à plusieurs points; mais il différait toutefois d'eux moins par le fond de la chose que par la manière de s'exprimer.

Il rejetait, comme non susceptible d'une application générale, la proposition que tout ce qui est déterminé par l'essence d'une chose existe nécessairement dans cette chose. En effet, disait-il, l'essence de la chose en détermine aussi les parties extérieures essentielles, lesquelles peuvent être détruites par d'autres choses sur-ajoutées. Darjes s'écartait bien davantage du système de Wolf en métaphysique. Là, il blâmait, avec Crusius et tant d'autres, l'usage illimité que les wolfiens faisaient du principe de la raison suffisante; et, dans ses *Délassemens philosophiques*, il argumenta en particulier contre la preuve que Baumgarten avait donnée de la validité absolue de ce principe. Le principal reproche qu'il faisait à la philosophie de Wolf était de conduire au déterminisme, et de détruire la moralité. Il ne rejetait pas absolument le principe de la raison suffisante; mais il voulait en restreindre l'emploi. Suivant son opinion, rien, dans une chose, n'a nécessairement une raison suffisante que ce qui ne fait pas partie de l'essence de cette chose, et même en tant seulement qu'il y a vérité dans l'association. Darjes plaçait la raison hors de la chose, au-dedans de laquelle il ne peut, par conséquent, y avoir nulle raison de son essence et de ses caractères essentiels. C'est aussi pour cette cause qu'il prétendait que l'erreur naît chez nous sans raison suffisante.

Les substances raisonnables ont une liberté indifférente, c'est-à-dire, une force qui peut produire

des actions sans détermination extérieure, et qui a aussi le pouvoir de se déterminer à certaines actions sans raison suffisante pour choisir telle ou telle autre, parce que les motifs, quand ce ne serait même qu'en idée, sont indifférens, ou parce qu'on peut atteindre un but à l'aide de plusieurs moyens, circonstance sur laquelle il faut ensuite réfléchir. Comme, d'après cette théorie de la liberté, on n'entrevoit pas la possibilité de l'harmonie préétablie des mouvemens mécaniques du corps et des actions libres de l'âme, Darjes était l'ennemi de l'hypothèse léibnizienne, et préférait celle de l'influence physique.

L'optimisme ne semblait pas moins inconciliable avec cette théorie, puisqu'on peut abuser de la liberté, ce qui détruit le meilleur des mondes possibles, quoique Dieu ait créé et conserve, généralement parlant, ce monde comme étant le meilleur. Puisque la substance infinie a créé et conserve les choses finies, ces dernières doivent être les plus parfaites en leur genre ; mais elles peuvent devenir imparfaites par leurs effets libres et spontanés, et c'est ce qu'elles deviennent réellement.

Darjes accordait aux substances simples une étendue, mais seulement idéale, puisque ces substances ne sauraient se trouver dans un lieu mathématiquement étendu. En outre, les monades étaient, non-seulement actives, mais encore passives à ses yeux, de sorte qu'il établissait une distinction particulière entr'elles. Il eut de nombreuses disputes à soutenir, contre les partisans du système combiné de Léibnitz et de Wolf, au sujet de ses propres opinions métaphysiques. Ce fut dans ses *Délassemens philosophiques* qu'il repoussa leurs attaques ; mais il ne les combattit pas toujours avec un plein succès, parce que ses argumens contre les wolfianisme provenaient souvent de ce qu'il avait mal interprêté ce système.

Le droit naturel et le droit des gens de Darjes nous sont connus par son manuel sur ces deux disciplines, ainsi que par ses leçons sur ce même manuel, qui furent imprimées d'après les cahiers d'un de ses élèves relus et corrigés par lui-même, et qui sont précieuses en ce qu'elles nous font connaître la méthode qu'on suivait alors pour enseigner la philosophie, et le style usité dans les cours académiques. Darjes divise la philosophie pratique en trois branches principales, le droit naturel, la morale et la politique. Le droit naturel est la science du juste et de l'injuste, en tant que nous considérons les hommes, soit isolément, soit réunis les uns avec les autres en corps de société. La morale est la science des règles qui rendent l'homme habile à faire ce qui est juste, ou à s'abstenir de ce qui est injuste. Enfin, la politique est la science qui rend l'homme capable de faire usage de son aptitude pour atteindre son but final dans les cas qui se présentent à lui.

L'inexactitude et le défaut de précision qu'on remarque déjà dans ces trois définitions des parties de la philosophie pratique, règnent également dans les détails où Darjes entre à leur égard. Les principes sont, au reste, les mêmes que ceux des wolfiens. *Tu ne dois diminuer ni ta propre perfection, ni celle d'autrui*, est le principe du droit naturel : *Tu dois accroître ta propre perfection et celle des autres*, est celui de la morale; *Emploie les moyens propres à te conduire au but*, est celui de la politique.

Le *Discours sur le droit naturel et le droit des gens* a encore un côté qui le rend instructif et intéressant. Il renferme une critique des anciennes idées d'après les trois principes admis par l'auteur, et non-seulement il peut servir à procurer une connaissance historique de ces idées, mais encore

il indique fort au long le rapport qui existe entre la philosophie de Wolf et celle de ses prédécesseurs, à l'égard de la partie pratique. En politique, Darjes suivit le plan des *Institutions politiques* du baron de Bielefeld, des principes duquel il donna aussi un exposé succinct en langue allemande.

Comme écrivain, Darjes eut infiniment plus de popularité que Crusius et que Baumgarten; mais il n'eut, ni la sagacité du premier, ni la profondeur, la précision et l'esprit systématique du second. Son style est très-incorrect, surchargé d'expressions et de phrases empruntées à des idiomes étrangers, principalement à la langue latine, et de plus fatiguant par sa sécheresse et sa prolixité. Sous ce point de vue, Meier le surpassa de beaucoup. A l'égard du droit naturel, il eut aussi pour antagonistes Jean Chrétien Claproth (*Grundriss des Rechts der Natur*; Esquisse du droit de la nature), et Jean Jacques Schmauss (*Neues Systema des Rechts der Natur*; Nouveau système du droit de la nature), qui établirent ce droit sur les penchans naturels de l'homme. Darjes n'eut pas non plus assez d'esprit ni de connaissances pour défendre ses propres opinions contre ces deux redoutables adversaires, et pour réfuter les leurs.

CHAPITRE IX.

Histoire et philosophie de Crousaz et de Creuz.

Un des électiques les plus remplis de goût et de sagacité, mais aussi l'un des plus ardens ennemis du wolfianisme, quoiqu'il se rapprochât en plusieurs points de ce système, fut Jean Pierre de Crousaz, professeur de philosophie et de mathématiques à Lausanne, puis à Groningue, et enfin conseiller de la légation suédoise, et gouverneur de Frédéric, prince de Hesse-Cassel. Ses ouvrages, presque tous écrits en français, donnent le tableau le plus clair et le plus attrayant de l'électisme du temps dans son rapport avec les principaux objets des recherches philosophiques en général.

Son grand ouvrage sur la logique (*Système des réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connaissances*), dans lequel sont traitées aussi quelques matières, à proprement parler, dépendantes de la psycologie empirique et de la metaphysique, est encore instructif aujourd'hui. Il se compose de quatre parties. La première s'occupe de la nature des sensations et des idées ; des facultés de l'âme par lesquelles ces sensations et idées sont engendrées, conservées, renouvelées et modifiées, comme les sens, l'imagination, la mémoire, la volonté, le système des penchans et inclinations, et les facultés de l'attention ; de leurs différens rapports les unes aux autres ; enfin de leurs différences subjectives, en tant qu'elles peuvent être claires ou obs-

cures, évidentes ou diffuses, simples ou composées, concrètes ou abstraites, complètes ou incomplètes. Dans la seconde partie, l'auteur examine la nature du jugement, les différentes espèces de propositions, la division des propositions en vraies et fausses, certaines, incertaines et vraisemblables, le pyrrhonisme, les principes, les préjugés et les principales causes de nos erreurs. La troisième partie renferme la théorie du raisonnement, de la meilleure manière de poser une question, de la découverte des preuves, de la manière de les bien employer, des sophismes, des syllogismes simples et composés, et de quelques autres moyens qu'on a voulu substituer au raisonnement pour parvenir à la connaissance de la vérité. La quatrième partie ne roule absolument que sur la méthode. Il y est question d'abord de la méthode en général et des moyens de se rapprocher de la perfection de la connaissance, ensuite de la méthode de s'éclairer soi-même, d'étudier, et d'instruire les autres, puis des méthodes analytiques et systématiques, enfin, de la définition, de la division, de la disposition des argumens, etc.

Outre cet ouvrage sur la logique, Crousaz a publié des *Observations critiques sur l'Abrégé de la logique de Wolf*, critique dans laquelle il s'étendit aussi sur tout l'ensemble de la philosophie de Léibnitz et du wolfianisme, et qui était peut-être la plus parfaite et la plus remplie d'esprit qu'on eût encore vue paraître jusqu'alors. Il blâma surtout la méthode de Wolf, qui conduit au pédantisme dans la manière de penser, et dans celle de traiter toutes les sciences. Il blâma aussi la prolixité sans bornes des écrits du philosophe allemand, qui était la suite de sa méthode. Quant aux dogmes particuliers du système, il attaqua spécialement l'harmonie préétablie et les monades, dont l'idée lui paraissait n'offrir aucun sens, ou impli-

quer contradiction. En critiquant la logique elle-même, il reprocha à Wolf de n'avoir de précision ni dans les idées, ni dans les expressions, malgré son affectation de suivre un ordre didactique sévère, et il appuya ce reproche d'un grand nombre d'exemples frappans. Ainsi, un des principes de Wolf était qu'entre toutes les choses possibles, une doit nécessairement exister par elle-même. Crousaz fait observer qu'une chose possible peut être, et peut aussi ne pas être; c'est en cela précisément que consiste le caractère de la chose possible; si donc il y a une chose nécessaire par elle-même, elle ne peut jamais faire partie des choses possibles; donc aussi le principe de Wolf renferme évidemment une contradiction.

L'Examen du pyrrhonisme ancien et moderne, et le livre *De l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre et immortelle*, qui, jusqu'à un certain point, dépendent immédiatement l'un de l'autre, sont infiniment plus remarquables que le traité sur la logique. Crousaz prit le parti d'écrire le premier, parce qu'il s'aperçut que les philosophes de son temps, ou au moins les personnes qui prétendaient former la partie la plus éclairée de la société, se perdaient dans deux extrêmes, le scepticisme ou le fanatisme, également funestes tous deux à la satisfaction et à la moralité de l'homme. Bayle s'était, dans les temps modernes, mis à la tête de la première secte : on ne peut au moins pas disconvenir que ses ouvrages, répandus et lus partout, n'aient singulièrement contribué à propager le scepticisme; mais ses raisonnemens étaient d'autant plus difficiles à réfuter, que les matières philosophiques et les argumens pour et contre certains dogmes de la philosophie se trouvaient disséminés dans son Dictionnaire et dans ses autres ouvrages, et qu'il fallait com-

mencer par entreprendre un travail pénible afin de les rassembler sous un même point de vue, et de les réunir en un corps de doctrine. L'influence que Bayle avait exercée sur la philosophie engagea Crousaz à diriger surtout contre lui sa réfutation du scepticisme moderne, d'autant plus qu'il le considérait encore comme le principal apôtre de l'athéisme et de l'immoralité. C'est avec raison qu'il voyait la source du scepticisme des anciens dans les ouvrages de Sextus Empiricus, auxquels il consacra par conséquent un examen critique particulier et fort étendu. Son livre contre le pyrrhonisme renferme trois parties; la première fait connaître le caractère et les causes du scepticisme en général, ainsi que les moyens d'y remédier; la seconde est une réfutation de Sextus Empiricus; la troisième en est également une du septicisme moderne, en particulier de celui de Bayle.

Comme la critique que Crousaz donne du pyrrhonisme est extrêmement prolixe, je me contenterai de signaler quelques-unes de ses plus intéressantes remarques sur cette manière de raisonner, et d'indiquer ensuite les résultats généraux qui en découlent.

Le pyrrhonisme semble incompatible avec la nature humaine, et même presque entièrement impossible. En effet, ce n'est pas un état naturel, mais un état factice de l'esprit; et souvent, loin d'être réel, cet état n'est qu'une pure affectation. Mais, comme disposition philosophique, tant factice et réelle qu'affectée, il a cependant ses raisons dans la nature humaine; et, comme on peut se familiariser avec les plus grandes folies et avec les plus grands vices, en s'y accoutumant peu à peu, il est possible aussi de s'habituer par degrés au pyrrhonisme, puisque les doutes commencent par s'élever sur des parties

isolées de la connaissance, et finissent par s'étendre sur tout l'ensemble et jusque sur les principes de cette connaissance. La faiblesse et l'imperfection de l'intelligence humaine sont la première et la principale cause du pyrrhonisme. On exige d'elle plus qu'elle ne saurait faire, et, comme la demande qu'on lui fait n'est et ne peut point être satisfaite, on devient disposé à mépriser la connaissance humaine, et à combattre l'existence de la vérité en général. Mais d'autres raisons encore favorisent le pyrrhonisme, ou engagent à l'affecter. Telles sont les suivantes : l'amour-propre, qui s'alimente en doutant de ce que tant d'autres hommes croient ou ont cru vrai ; l'impatience qui, ne permet pas aux hommes de chercher ou de poursuivre tranquillement la route qui conduit à la vérité, et de bien employer les moyens capables de conduire au but; l'habitude qu'on a si fréquemment de confondre le certain avec l'incertain; l'esprit de controverse, qui a beaucoup contribué à engendrer le pyrrhonisme chez les anciens, et à en inspirer le goût à différens écrivains modernes; une ambition démesurée, qui fait espérer de parvenir à la gloire et au bonheur, ou d'acquérir de la considération, en doutant des opinions et des doctrines reçues; des études superficielles; la légèreté d'esprit, qui engage à effleurer plusieurs branches de la littérature sans en approfondir aucune; l'avidité déréglée de savoir, qui fait aspirer à des connaissances impossibles; une fausse méthode, qui rend toutes les vérités suspectes à un homme partial, parce qu'elles ne le satisfont pas, ou qu'il se voit trompé par elles; l'indifférence pour les intérêts du genre humain, jointe à l'envie et à la vanité; la dissidence des opinions des philosophes et autres savans à l'égard des mêmes objets; la différence des méthodes d'enseignement, puisqu'un maître avance souvent

le contraire de ce qu'un autre soutient, et qu'aucun ne peut communiquer sa conviction à ses auditeurs; enfin, la répugnance pour les verités de la révélation.

On voit que Crousaz expose pêle-mêle les causes dialectiques, psycologiques, morales et politiques du pyrrhonisme. Cependant il les discute d'une manière assez complète, à l'exception de celles qui dépendent de la nature des facultés intellectuelles et de leur rapport aux objets : ce sont, en effet, les causes qu'il a le moins éclaircies, quoiqu'il eût dû insister de préférence sur elles, parce qu'elles sont la source du pyrrhonisme philosophique proprement dit.

Le pyrrhonisme est trop funeste, à tous égards, au repos et au bonheur des hommes, pour qu'il ne soit pas nécessaire de songer aux moyens d'y obvier et d'y remédier, ou au moins de le restreindre dans des bornes qui ne lui permettent plus de corrompre l'esprit et le cœur. Ici Crousaz trace plusieurs préceptes excellens. L'amour de la vérité est naturel à l'homme, qui doit le laisser devenir dominant en lui. Cet amour lui fait redouter l'erreur, et l'excite à s'appliquer; il le corrige de l'impatience, et lui donne de la circonspection dans ses jugemens; il lui inspire de l'aversion pour l'opiniâtreté et l'esprit de controverse; il le dispose, au contraire, à recevoir les instructions des autres; il lui apprend à négliger tous les intérêts quelconques pour celui de la vérité, à abjurer l'esprit de parti, et à ne pas détester ou rejeter une opinion parce que tel ou tel la professe; il l'empêche de trop se hâter d'établir des systèmes; enfin, il lui enseigne à bien poser les questions, et à les discuter avec profondeur. Mais quoique ces règles soient par elles-mêmes excellentes, et qu'en s'y conformant on puisse se ga-

rantir de la tendance désordonnée et nuisible à douter, elles ne sont toutefois que psycologiques et morales, et n'attaquent point la racine elle-même du scepticisme.

Dans sa critique du pyrrhonisme proprement dit, tel qu'il nous est offert dans les écrits de Sextus Empiricus, Crousaz commence d'abord par engager, d'une manière générale, le lecteur à remarquer les contradictions des pyrrhoniens dans leur manière de philosopher, et par montrer que, non-seulement leurs raisonnemens ne sont, dans bien des cas, que de purs sophismes, mais encore qu'eux-mêmes ne sont rien moins que demeurés strictement fidèles au caractère de leur philosophie, et que, bien au contraire, il n'est pas rare de leur voir prendre un ton non moins dogmatique que celui de leurs adversaires. Il parcourt ensuite les *Hypotyposes* de Sextus aussi bien que ses livres *Contre les mathématiciens*, cherchant à réfuter ses argumens sceptiques. Dans le même temps, il s'occupe de quelques autres sceptiques, tant des sectes mégarique et académicienne, que des temps modernes, parce qu'ils ont employé les mêmes argumens que les anciens pyrrhoniens, ou qu'ils se sont attachés à en accroître la force. Ici Bayle est celui qu'il attaque déjà le plus fréquemment; il combat surtout ses doutes, empruntés aux pyrrhoniens et à d'autres anciens philosophes, contre l'existence du monde physique, la réalité du mouvement, etc. Aux doutes des pyrrhoniens contre l'existence de Dieu, il oppose la démonstration suivante, qui peut servir à faire apprécier quel antagoniste le scepticisme trouva en lui : Il se passe évidemment des changemens dans le monde; il faut que ces changemens aient une cause; mais la raison nous conduit à une cause première, et nous impose la nécessité de la reconnaître; cette cause première est

éternelle et nécessaire ; c'est en outre une intelligence, et sa nature ainsi que sa puissance sont infinies.

La critique du scepticisme moderne est encore plus détaillée, et Bayle spécialement y est très-peu ménagé. Crousaz l'y accuse souvent, avec une partialité outrée, d'avoir voué une haine implacable aux théologiens, et formé le projet de détruire toute religion quelconque. Il n'épargne même pas sa moralité personnelle. Il lui reproche à chaque instant les anecdotes scandaleuses et les locutions bannales qu'il a introduites dans un grand nombre d'articles de son Dictionnaire afin de le rendre plus attrayant aux yeux de la multitude. L'avarice, l'arrogance et l'effronterie, suivant l'opinion de Crousaz, ne mènent pas d'une manière aussi directe et aussi immédiate à l'athéisme, qu'une disposition impure du moral et du physique à la volupté, et Bayle causa de grands maux en éveillant et alimentant cette dernière par ses écrits. Crousaz refuse d'admettre la plus légère excuse pour la justification du philosophe français. Si, dit-il, un homme plein d'esprit et de connaissance s'était proposé de tourner en ridicule et de faire mépriser la raison et la vérité, la révélation et la religion, et de faire croire aux hommes que le plaisir des sens est l'unique voie du salut pour eux, il ne s'y serait pas pris autrement que Bayle. Comment se fait-il donc qu'un homme aussi spirituel et aussi instruit ne se soit pas aperçu que ses ouvrages ne pouvaient avoir d'autre effet que d'atteindre ce but honteux? Il est donc bien difficile de croire que toutes les anecdotes et allusions scandaleuses dont il a rempli son Dictionnaire, ne soient destinées qu'à égayer l'esprit du lecteur, et ne tendent pas vers un but, qui, par cela même qu'il est détestable en lui-même, nous autorise à en conclure la dépravation du caractère

de Bayle. Au reste, Bayle avait l'intention de détruire toutes les vertus philosophiques et la religion, comme le prouvent aussi les plaisanteries indécentes qu'il se permet, aux moindres occasions, sur les dogmes de la philosophie et de la religion, de même que sur leurs auteurs et défenseurs.

Crousaz entre dans de très-grands détails pour justifier les reproches qu'il fait au caractère de Bayle, et réellement, quoiqu'on doive convenir que son zèle orthodoxe l'emporte souvent trop loin, et l'excite à noircir injustement le caractère philosophique et moral de son adversaire, il est fort difficile de défendre ce dernier contre plusieurs de ses inculpations, surtout lorsqu'on prend en considération l'état où la théologie se trouvait alors, et le degré des lumières philosophiques répandues à cette époque parmi le peuple. L'anti-critique de Crousaz est très-instructive pour l'histoire de la philosophie et de la théologie, parce qu'elle renferme une collection complète des reproches que les théologiens et philosophes du temps faisaient ou pouvaient faire aux tentatives et aux écrits de Bayle, quoique, dans bien des cas, sans aucune raison suffisante, et quelquefois même fort à tort. Seulement il y règne le même défaut que dans tout l'ouvrage de Crousaz, c'est-à-dire, de la prolixité et beaucoup de désordre. D'ailleurs, les raisonnemens roulent bien moins sur la philosophie que sur la théologie positive, et sur les contestations que Bayle eut à soutenir avec les théologiens de son temps à l'égard de plusieurs de leurs dogmes qu'il avait attaqués.

Quant à ce qui concerne la philosophie proprement dite, Crousaz examine d'une manière spéciale le pyrrhonisme logique, historique, physique et moral; et s'efforce de renverser les doutes de Bayle contre l'existence de la vérité en général, celle

d'une véritable histoire, le caractère historiquement vrai des miracles, l'existence du vide objectif et du mouvement, enfin celle des principes fixes et généraux de la morale. Souvent il profite avec une rare habileté dialectique des contradictions qui se remarquent entre les propres assertions de Bayle, et où celui-ci avait été fréquemment entraîné par l'instabilité de ses idées et des dispositions de son esprit, de son humeur, et de son caractère. Ainsi, par exemple, il montre que Bayle, après avoir nié l'évidence logique, prétend cependant lui-même donner des preuves logiquement vraies, et en a même réellement allégué plusieurs en différens endroits de ses ouvrages; que ce même écrivain, doutant de la véracité historique des miracles, en a expressément soutenu l'authenticité dans ses raisonnemens contre le spinosisme, où ils lui fournissaient des armes favorables à sa cause; enfin, que, malgré qu'il attaquât l'existence de principes moraux généralement applicables et valables, il se voyait cependant contraint, dans certains autres passages, de les admettre.

Crousaz passe ensuite à la critique des raisonnemens sceptiques de Bayle contre l'existence de Dieu, et sur les questions suivantes : Si la conservation du monde est une continuation de la création? De quelle nature est l'âme humaine? L'homme est-il libre? En quoi consiste le bonheur de l'homme? Qu'est-ce que c'est que la Providence?

Dans le chapitre consacré à l'âme humaine, Crousaz argumente particulièrement contre l'idée que l'âme est une substance matérielle et étendue, parce que, dit-il, une substance étendue ne peut absolument point penser. Il prouve ensuite la spiritualité et l'immortalité de l'âme par le libre arbitre, et réfute les objections tirées de l'association de l'âme avec

le corps, et de sa présence dans un lieu. Il détermine, avec une grande exactitude, la différence existante entre l'âme de l'homme et celle des animaux, combattant l'assertion cartésienne que les animaux sont de pures machines vivantes. Les animaux ont des sensations, des perceptions, et la conscience de soi-même: mais ils n'ont pas la faculté de réfléchir sur leurs perceptions, de remonter jusqu'aux causes et aux sources de ces perceptions, et de comparer le passé ainsi que l'avenir avec le présent. C'est pourquoi ils ne sont point en état de prendre des mesures pour l'avenir, à moins que l'instinct ne les y détermine mécaniquement.

Dans le chapitre sur le libre arbitre, Crousaz fait la remarque pleine de sagacité, que la liberté se maintient toujours d'une manière occulte, même dans le système des partisans du fatalisme le plus absolu. Léibnitz sauvait la Providence du reproche de tolérer le mal dans le monde, en alléguant la quantité étonnante des biens qui naissent du mal. Il supposait Jupiter introduisant un homme dans le temple du Destin : cet homme y voyait comment Lucrèce sera deshonorée; mais il y voyait en même temps l'expulsion des tyrans, la délivrance de Rome, le désintéressement patriotique, la justice et le courage héroïque de ceux des anciens Romains qui contribuèrent le plus à la puissance et à la gloire de la république. Cependant, pourquoi admire-t-on les vertus des premiers Romains? Certes, ce ne peut être par une autre raison que parce qu'on suppose tacitement que c'étaient des actions libres. Bayle lui-même admet souvent le libre arbitre, quoiqu'il le nie en paroles. D'ailleurs la liberté est la source du bonheur d'un être raisonnable, qui ne saurait nullement être heureux sans elle. La conviction du fatalisme, que certains philosophes

assurent avoir, ou affectent au moins, n'a réellement rien qui puisse consoler et réjouir l'homme considéré comme être raisonnable. Les fautes des hommes, précisément parce qu'ils sont libres, ne peuvent point être imputées à la Providence. La privation du bonheur, dont certains hommes souffrent d'une manière si évidente, n'est point une chose qu'on puisse reprocher à la bonté divine; au lieu que dans le système du fatalisme, si on n'adopte pas entièrement la doctrine du hasard et l'athéisme, les péchés et les maux auxquels les hommes sont exposés ne peuvent point être expliqués.

En supposant l'existence du libre arbitre, Crousaz cherche encore à expliquer et à justifier les maux naturels, qu'on ne saurait regarder comme les suites d'actions libres, mais qui peuvent avoir une influence prochaine ou éloignée sur ces dernières: tels que les effets non harmoniques et imparfaits de la nature, les douleurs physiques des enfans, le mélange continuel d'événemens agréables et désagréables qui dépendent de circonstances extérieures accidentelles, les soucis et chagrins qu'on ne s'est point attirés par sa faute, et enfin les maladies.

Après avoir essayé de justifier la Divinité par rapport au bien et au mal qui existent dans le monde, Crousaz cherche à démontrer qu'on n'en peut rien conclure contre l'existence de la Providence. A peine ai-je besoin de dire que ses réflexions, appuyées souvent d'ailleurs sur les dogmes de la théologie positive, ne sont pas toujours en état de résister à un scepticisme philosophique rigoureux. Lui-même finit par avouer que nous ne sommes pas assez éclairés pour rien décider sur la conduite de la Providence, manière de trancher le nœud gordien qui interdit, il est vrai, toute possibilité ultérieure de douter de cette même Providence.

A la fin de son livre, Crousaz développe encore plus amplement les funestes effets du pyrrhonisme sur la société en général, puisque cette espèce de philosophie ébranle et sape les fondemens de la morale et de la religion. Il insiste particulièrement sur les biens que la religion procure aux états. Elle rend les hommes meilleurs, et par conséquent plus heureux. Pour se convaincre de cette vérité, il suffit de comparer la vie des vrais chrétiens avec celle des païens ou des athées modernes, et le parallèle sera tout entier à l'avantage des premiers. La religion est, sinon l'unique, au moins un des principaux moyens pour garantir les sujets de la tyrannie des princes, parce qu'elle enchaîne la conscience de ceux-ci. Qu'on se figure un souverain athée, et un peuple entier également composé d'athées : quel tableau de tyrannie et d'anarchie n'en verra-t-on pas résulter! L'expérience a appris que la décadence de la religion suit toujours pas à pas l'accroissement de la licence des mœurs. Quelques-unes des inculpations de Bayle portent bien sur le paganisme, ou en général sur les fausses religions, mais elles n'attaquent point le christianisme. On peut reprocher l'intolérance et la superstition à plus d'une fausse religion, mais non à celle des chrétiens, conçue dans son vrai sens et son véritable esprit. Il peut certainement se faire que l'athée soit vertueux; mais, s'il veut agir d'une manière conséquente avec ses principes, il l'est, soit par égoïsme, de sorte qu'il devient tout aussi facilement vicieux dès que son intérêt personnel l'exige, soit par l'effet d'un pur caprice qui ne se fonde sur aucune raison. Or, puisque la vertu sans religion manque de base et d'appui, on ne saurait admettre que la moralité puisse être répandue et dominante chez un peuple qui n'a point de religion. Les lois mêmes de l'état et

l'autorité du souverain perdent le pouvoir d'agir sur la volonté des sujets, lorsque la religion ne les sanctionne pas. Donc le pyrrhonisme, qui détruit la religion, est pour la société, en général et en particulier, un poison dont une philosophie raisonnable doit combattre les effets de tout son pouvoir, et Bayle fut un très-méchant homme, ou ne sut point ce qu'il faisait, malgré toute sa science et tout son génie, lorsqu'il favorisa le scepticisme, et le proclama même formellement au désavantage de la religion. On voit que Crousaz parle ici d'une religion qui ne ressemble en rien à celle de son temps ; or c'était précisément cette dernière dont Bayle était si mécontent, et dont il attaqua les dogmes par les argumens du scepticisme. D'ailleurs, très-fréquemment encore, Crousaz confond la morale avec la religion, et attribue à celle-ci ce qui est le fruit de l'autre. A peine fait-il remarquer que la religion, telle qu'un peuple l'admet et la pratique, peut répugner à la raison, et être, par conséquent, très-pernicieuse. Il ne paraît pas avoir conçu l'idée d'une religion raisonnée qui pût tenir la place d'un culte positif puisé dans la révélation, ou au moins cette idée ne semble pas s'être offerte assez clairement à lui, pour qu'elle pût modifier la manière dont il pensait à l'égard de la philosophie et de la théologie en général.

L'ouvrage de Crousaz, intitulé : *De l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre et immortelle*, est, à proprement parler, le développement d'un petit traité : *De mente humanâ*, que l'auteur avait publié dans sa jeunesse. Il est rédigé sous forme de lettres. Les argumentations y sont principalement opposées à l'hypothèse leibnizienne de l'harmonie préétablie, et à ceux qui la soutenaient vers cette époque, entr'autres Wolf et Bilfinger.

Crousaz allégue de même les objections déjà opposées par d'autres avant lui : que le système de Leibnitz conduit au fatalisme ; qu'il peint Dieu comme l'auteur du mal ; que si l'âme est une monade qui subsiste par elle-même, et qui tire toutes ses idées d'elle-même, il n'y a plus aucune cause de son association avec le corps, puisque ce dernier lui est alors inutile. L'âme est une substance pensante et simple : ce qui établit une différence spécifique entr'elle et le corps, leqnel est une substance étendue, composée et absolument incapable de penser. L'âme a, en outre, l'identité de personne ; elle se figure elle-même le corps, et se distingue de lui ; elle peut aussi agir sur elle-même : qualités et facultés qui manquent toutes au corps, lequel n'a pas la conscience de lui-même, est toujours variable, et l'est même de telle sorte que le principe du changement n'existe jamais en lui, mais se trouve constamment hors de lui. Ce qui rend l'association de l'âme et du corps si difficile à expliquer, c'est, suivant Crousaz, qu'on suppose une substance pensante et une substance étendue analogues et homogènes dans la même proportion précisément qu'elles sont différentes et hétérogènes. On veut concevoir comment l'âme est unie au corps en quelque sorte par contact, et on oublie que les corps seuls peuvent se toucher, de manière que l'association entre l'âme et le corps doit être d'une toute autre nature. L'âme et le corps concourent de concert à leur union, et chacun, conformément à sa nature, le corps par ses mouvemens, l'âme par ses sensations, ses pensées et ses volitions.

Crousaz trouve qu'il est très-facile de comprendre comment l'âme produit les mouvemens du corps. L'âme est une image de Dieu, qui a tout produit par les actes de sa volonté. Il voulut que l'âme pût

exciter certains mouvemens dans le corps, et, par cela seul qu'il le voulut, l'âme détermine aussi les mouvemens corporels de la manière qu'il voulut. Il ne faut pas y chercher d'autre finesse; mais comme l'âme a la faculté d'agir sur le corps, et d'en produire les mouvemens, de même aussi le corps a, de son côté, celle d'agir sur l'âme, et de cette dépendance mutuelle du corps et de l'âme résulte l'ensemble que nous appelons un homme. L'association des âmes et des corps était nécessaire pour compléter la beauté et les perfections de l'univers; c'est par elle que les intelligences entrent en liaison avec le monde corporel. L'homme devient, par cette disposition, le grand-prêtre de cet univers corporel, de ce temple de la gloire de Dieu, qui annonce ses perfections, et qui partout est embelli d'images qui le proclament. L'homme rend grâce au Créateur de tous les corps, et de leur part, et de la sienne : il profite de leur vue, il explique leur langage, il leur prête sa bouche. Cette théorie de l'harmonie entre le corps et l'âme repose, comme on voit, sur l'hypothèse qu'on doit chercher la cause de cette même harmonie en Dieu, parce qu'il est le Créateur de l'univers, mais aussi sur la supposition que le corps ne peut point penser, parce que c'est une substance composée et étendue, et qu'en conséquence, l'âme, étant une substance pensante, doit nécessairement être simple. Cette hypothèse ne donne pas une explication satisfaisante de l'harmonie entre le corps et l'âme; elle ne fait qu'interdire toute recherche ultérieure des causes naturelles, puisqu'elle en admet une hyperphysique. Quant à l'assertion que l'âme étant une substance pensante, elle doit aussi être simple, et que le corps, en sa qualité de substance étendue, ne saurait penser, Crousaz s'ap-

puye encore de plusieurs autres raisonnemens philosophiques.

Une substance étendue et une pensée produite par cette substance, sont deux idées incohérentes et incompatibles. La pensée est une activité qui se sent elle-même, et qui se connaît elle-même parce qu'elle est pensée. Au contraire, une substance étendue ne se sent et ne se connaît point : elle est sentie et connue par les pensées. L'idée de la pensée en elle-même est d'autant plus claire et plus précise, qu'il s'y trouve un moins grand nombre des caractères de l'étendue. A l'objection que nous devons nécessairement penser quelque chose, que ce quelque chose est toujours étendu, et que par conséquent l'étendue accompagne la pensée comme caractère inséparable, Crousaz répond que la pensée doit certainement avoir un objet, mais que cet objet n'a nul besoin d'être une chose corporelle. Les idées affirmation, négation, doute, certitude, calme, agitation de l'esprit, ont un contenu ; mais ce contenu n'est pas le moins du monde corporel. Il y a donc des pensées qui sont absolument indépendantes de l'étendue quant à leur contenu. D'ailleurs, de ce que les pensées auraient un contenu corporel, il ne s'ensuivrait point encore que le corporel lui-même pût penser.

Ce qui prouve que l'âme est simple, c'est que, malgré le nombre de ses facultés et de ses opérations, elle demeure cependant toujours un seul et même sujet, qui a la conscience de ces différentes facultés et de leurs différens actes. Quand une personne parle, celui qui la voit, qui l'entend, qui comprend le sens de ses paroles, qui conclut de ses discours qu'elle est présente, qui dans le même temps peut-être éprouve du froid ou ressent de l'ennui, est toujours le même. Cette unité de la

conscience de l'âme ne serait pas possible, si l'âme elle-même était une substance corporelle. La partie de l'âme qui verrait, sentirait qu'elle voit, et rien de *plus* : une autre qui entendrait, sentirait seulement qu'elle entend, etc. Il serait impossible à un même sujet de percevoir différentes sensations et circonstances. Ici Crousaz se sert encore d'un argument que Bayle avait employé pour prouver la simplicité de la substance de l'âme. Si l'âme était corporelle, on pourrait se la figurer semblable à une carte de géographie. Le lieu où le nom de Lausanne serait écrit., aurait une idée de ce nom ; il en serait de même de celui où se trouverait le nom de Genève ; mais aucune partie de la carte n'aurait une idée des noms inscrits dans les autres lieux, et bien moins encore une idée de tout l'ensemble de la carte.

En outre, si la substance corporelle était capable de penser, cette capacité lui serait essentiellement propre, de sorte que tous les corps auraient la faculté de penser, ou que ce serait une prérogative d'un petit nombre de corps, et non de tous. Personne n'a encore osé soutenir la première hypothèse, et si quelqu'un s'en avisait, l'expérience s'éléverait contre lui : les monades corporelles de Léibnitz qui ont des perceptions sans conscience, sont des idées inintelligibles. Mais si la pensée n'est point essentiellement propre au corps, et si elle n'en est qu'une simple prérogative, elle ne fait point partie de la nature de ce corps, elle en diffère, et elle n'y est jointe que par accident. Qu'est-ce donc alors que le pouvoir de penser en lui-même ? Si le Créateur avait accordé la faculté de penser à un corps, ce corps la posséderait, ou dans une seule partie, ou dans toutes. Dans le dernier cas, lorsque chaque partie du corps penserait, la pensée serait contenue

dans les différentes parties de ce corps, et de telle sorte que l'une de ces parties ne saurait rien de ce que l'autre penserait. Si on prétendait dire que la même pensée serait commune à toutes les parties du corps, elle n'est serait toutefois pas moins étendue, quant à la quantité, et elle aurait une figure semblable à celle du corps lui-même, ce qui est absurde. Si on n'admet qu'une seule partie pensante dans le corps, cette partie, comme étant corporelle, est indivisible à l'infini, et la difficulté précédente reparaît, puisque l'unité du sujet pensant est une condition exigible et indispensable. Mais si chaque partie pensante doit être un atome, comment les images des objets, même les moins étendus, pourraient-elles se peindre sur ces particules sans étendue? Enfin il faudrait que les idées possédassent les qualités de la substance pensante corporelle; il faudrait qu'elles consistassent en mouvemens corporels, qu'elles parcourussent un espace, et qu'elles représentassent les figures de l'espace; il faudrait donc qu'il y en eût de rondes, de carrées, de pyramidales, etc. Il y a plus : les idées corporelles devraient s'accorder parfaitement avec les corps eux-mêmes; l'idée du fer serait elle-même une idée de fer, et celle d'un cerisier serait elle-même un cerisier. On sent que cette opinion conduit aux absurdités les plus manifestes.

D'après ce raisonnement employé par Crousaz pour prouver que l'âme, en qualité de substance pensante, est simple, on entrevoit comment il explique l'origine des idées que nous avons des choses exétrieures. Il les considère comme des images produites, dans le cerveau, par les impressions des objets sur les sens, perçues par l'âme, et élaborées d'après les lois de l'entendement. En supposant même que l'hypothèse de Malebranche soit vraie,

et que nous voyons toutes les choses en Dieu, la connaissance, dit Crousaz, n'en est cependant jamais possible que par les impressions qu'elles font sur nos sens.

Outre la simplicité de l'âme, Crousaz cherche encore à en démontrer la liberté, et à défendre ce dogme contre plusieurs doutes accumulés tant par ses prédécesseurs que par ses contemporains. Ses principales raisons en faveur de la liberté sont empruntées au fait de la conscience, et à celui du sentiment de satisfaction ou de repentir qu'on éprouve après de bonnes ou de mauvaises actions. Crousaz soutient positivement que la conscience de la liberté est un argument irréfutable. De toutes les certitudes, dit-il, aucune n'est aussi certaine que celle-là, qui repose sur la conscience immédiate. Je sens que j'existe; et qu'est-ce qui pourrait m'en faire douter? Je sens que je pense, et il me serait impossible de croire le contraire. Je sens aussi que je me décide librement et de moi-même à agir : pourquoi ne m'en rapporterais-je plus ici à ce que je ressens? A la vérité, le pouvoir de se déterminer librement soi-même ne se manifeste pas toujours avec la même facilité; mais, parce qu'un homme est quelquefois déterminé rapidement à une résolution, tandis que, dans d'autres circonstances, il a besoin de faire de grands efforts pour prendre un parti quelconque, de ce fait, dis-je, conclure que nous ne sommes point libres et que nous ne pouvons jamais opter, ce serait raisonner à-peu-près avec la même exactitude que si nous prétendions que l'homme ne saurait marcher, parce qu'il ne le peut quelquefois pas du tout, et que la marche nécessite souvent des efforts pénibles de sa part.

La liberté n'est point détruite parce que nos résolutions sont influencées par des motifs. Si quel-

qu'un disait qu'il s'est déterminé lui-même au moyen de l'attention qu'il a consacrée à tel ou tel motif, qui pourrait blâmer cette manière de s'exprimer? Quand un homme suspend sa décision pour en méditer l'exécution ou les résultats, et qu'ensuite, lorsqu'il vient à accomplir sa résolution, les effets répondent à son attente, il mérite des éloges, par cette circonstance même qu'il a eu assez d'empire sur lui-même pour suspendre sa décision. Au contraire, on doit le blâmer de se décider trop précipitamment et de prendre de fausses mesures, parce qu'il ne s'est pas donné le temps de réfléchir, comme il aurait pu le faire en sa qualité d'homme libre.

Crousaz réfute aussi plusieurs objections contre le libre arbitre. Ainsi, certains dogmatistes prétendaient que les actions de l'homme sont déterminées par l'égoïsme, et ne sont en conséquence point libres. Si une personne avait, par exemple, le choix de se jeter ou non par la fenêtre d'un étage élevé, elle choisirait bien certainement le second parti, non par liberté, mais par amour de soi-même : son action serait donc déterminée. Crousaz répond, avec beaucoup de justesse, que la liberté n'exclut, en aucune manière, les motifs raisonnables qui peuvent nous déterminer à l'une de deux actions contraires et nous porter à négliger l'autre, mais qu'il n'en résulte point que toutes les actions soient déterminées mécaniquement par l'égoïsme; car on ne saurait nier qu'un individu ne puisse se précipiter librement du haut d'un étage dans la rue, malgré tout l'amour qu'il se porte, quoique l'on soit certain que jamais il ne le voudra raisonnablement.

Crousaz entreprend aussi de réfuter l'objection, contre le libre arbitre, tirée de ce que Dieu prévoit, de toute éternité, toutes les actions des hommes, en sorte que toutes sont déterminées par sa science

infinie. Il soutient que cet argument est un sophisme, et répond d'abord : On ne doit pas chercher à réfuter un fait évident de la conscience par une raison déduite d'un objet qui est entièrement obscur et inconnu pour nous. La liberté est évidente. Au contraire, comment pourrions-nous connaître la manière dont Dieu prévoit les choses futures, puisque nous ne saurions même concevoir comment il connaît les choses actuelles ? Une âme, dont Dieu prévoit les déterminations dès avant qu'elle soit créée, doit ou avoir ou ne point avoir déjà quelque existence. Si elle n'existait pas, il est contradictoire que Dieu doive savoir par avance les différentes déterminations du néant; car chaque rien ressemble aux autres. Mais si elle existait déjà avant la création, l'âme, quant à son essence, est éternelle comme Dieu, et toutes ses déterminations ont leur source dans l'essence de Dieu. Or, si on admet cette supposition, qui détruit la liberté de l'âme, les plus grands crimes de l'homme deviennent des suites immédiates de l'essence de Dieu, qui est le fondement de l'essence de l'âme humaine. Cette manière de voir ne s'accorde nullement avec le respect que nous devons à la Divinité. Mais nous honorons bien mieux l'Etre-Suprême en pensant que l'âme a de l'empire sur le corps, et qu'elle est la cause immédiate et réelle de ses propres déterminations. Quand elle commet des actions vicieuses, elle aurait pu les éviter : la Divinité voulut que la conduite moralement bonne de l'homme fût le résultat d'une action libre, afin qu'elle devînt méritoire. La réponse de Crousaz à l'objection précédente consiste donc en ce qu'il trouvait impossible de concevoir comment la science infinie de Dieu se concilie avec le libre arbitre, mais pensait que cette incompréhensibilité n'est pas une raison de nier

l'existence de la liberté, parce que les fatalistes ne parviennent point davantage à accorder les mauvaises actions de l'homme avec la science infinie et la sainteté de Dieu, et que le dogme du libre arbitre est infiniment plus compatible avec nos idées de la Divinité que l'opinion contraire.

Crousaz paraît ne pas avoir attaché plus d'importance à l'objection fournie, contre le libre arbitre, par le principe de la raison suffisante. Toute détermination de l'âme est un effet, et doit par conséquent avoir une cause qui diffère d'elle-même : nous arrivons donc finalement à des causes extérieures de déterminations qui ne sont point au pouvoir de l'homme; de sorte qu'ainsi toutes les actions de l'homme sont, en dernière analyse, déterminées mécaniquement. Crousaz répond : Il est certain que les déterminations de l'âme humaine sont des effets qui doivent avoir une cause différente d'eux-mêmes ; mais on découvre aisément cette cause : elle n'est point extérieure ; car c'est l'âme humaine elle-même qui se détermine. Je sens que je suis déterminé, et je ne sens pas moins que c'est moi-même qui me détermine. Admettre pour chaque effet une cause différente du sujet chez qui l'acte a lieu, c'est vouloir aller trop loin; car il faudrait en conclure qu'il n'existe point de cause première, et que la série des effets et des causes se prolonge à l'infini. Outre que cette conclusion conduit à l'athéisme, il est très-facile aussi d'en démontrer la fausseté. On reconnaît partout une pluralité : il faut donc aussi qu'on reconnaisse un assemblage des êtres dont cette pluralité se compose. Cet assemblage est-il sans cause, ou en a-t-il une? S'il en a une, cette cause diffère de son effet, et alors on a un être qui est cause sans avoir été auparavant effet. Si l'assemblage est sans cause, on

ne peut pas en dire autant du dernier effet, ni de l'avant-dernier, ni du centième ou du millième, etc., en remontant toujours; et la conclusion n'est par conséquent applicable qu'à une seule partie. Il faut donc nécessairement admettre l'existence d'une cause première, et cette cause doit se déterminer elle-même à agir.

Il y a deux subreptions dans ce raisonnement de Crousaz. La première est que la pluralité des choses doit nécessairement être un assemblage complet et par conséquent fini, ce qu'on n'a pas besoin d'accorder; la seconde, qu'une partie seule est sans cause dans la série des causes et des effets, en sorte qu'il doit nécessairement y avoir une cause première. Si on suppose la pluralité des choses infinie, nulle partie n'est ni la première, ni la dernière, et on ne peut plus dire non plus d'aucune partie qu'elle est la seule qui ne reconnaisse point de cause.

Indépendamment des argumens qui militent en faveur du libre arbitre, et dont Crousaz se sert pour attaquer les objections émises contre ce dogme, il en allègue encore quelques-uns pour combattre le fatalisme lui-même. Il s'attache particulièrement à faire voir que les partisans de ce système se contredisent sur plusieurs points. Ils détruisent tout ce que les actions peuvent avoir de méritoire, et même les titres qu'ils croient avoir acquis en soutenant la cause du fatalisme. Ce ne sont point eux-mêmes qui écrivent les livres contre le libre arbitre que les autres hommes lisent; mais c'est le Destin qui les emploie comme autant d'instrumens, et qui fait naître, dans les âmes de leurs lecteurs, les mêmes idées que ces livres renferment, lorsque ces lecteurs viennent à les lire. Pourquoi recommandent-ils la lecture de leurs écrits,

où ils prétendent prouver qu'il n'est point libre aux autres de les lire ou de ne pas les lire ? Les fatalistes osent même soutenir que les peines sont injustes d'après le système du libre arbitre, au lieu qu'elles doivent être justes d'après celui du fatalisme, quoiqu'il ne soit point question de punitions dans cette doctrine. Prises en génértl, les peines ne peuvent jamais être injustes dans l'hypothèse du libre arbitre, dès qu'elles sont proportionnées aux méfaits ; mais le fatalisme, en peignant toutes les actions, même les plus abominables, comme étant déterminées nécessairement, ce qui fait paraître toutes les punitions aussi superflues qu'injustes, peut conduire aux impiétés les plus grossières, dont Crousaz cite différens exemples. Chacun aperçoit donc de suite le préjugé qui aveugle les déterministes. Au reste, quand même le fatalisme serait, philosophiquement parlant, plus vraisemblable que l'indéterminisme, cependant il exerce une influence funeste sur la moralité, le repos et la satisfaction de l'homme, ainsi que sur la sûreté et la prospérité de l'Etat, tandis que l'indéterminisme conduit, sous tous les rapports, à des résultats si heureux qu'on aura raison de lui accorder la préférence jusqu'à ce qu'un des deux systèmes puisse être prouvé à l'exclusion de l'autre.

Les argumens par lesquels Crousaz prétend démontrer l'immortalité de l'âme sont presque tous moraux. Il se fonde sur la disproportion entre le mérite et le bonheur dans la vie de ce monde : défaut de rapport qui doit disparaître dans une vie future, sans quoi Dieu ne serait point juste. Certains méchans ne sont pas heureux ici-bas, soit à cause de leurs remords, soit parce qu'ils subissent déjà, dans cette vie, la peine qu'ils ont méritée ; mais ce cas n'est pas, à beaucoup près, celui de tous. Un scé-

lerat consommé trouve aisément les moyens de secouer la crainte de Dieu, en s'habituant à penser avec frivolité, et en s'abandonnant à la volupté pour se distraire et s'étourdir. Les remords n'ont lieu que chez les esprits timorés, qui chancellent entre leur raison et leurs penchans. Quand même on admettrait que les méchans sont punis dans cette vie, il manquerait encore une raison expliquant pourquoi tant de bons sont en proie au malheur et à la souffrance, pourquoi, par exemple, l'innocent languit des années entières dans un cachot. Aussi l'expérience nous apprend-elle que les hommes vertueux saisissent avidement l'espoir de l'immortalité afin de se fortifier dans l'amour de la vertu, et de se consoler des maux de cette vie; au lieu que le méchant doute de cette même immortalité, parce que c'est le meilleur moyen qu'il puisse employer pour se délivrer de la crainte d'un châtiment futur.

Crousaz tire encore un autre argument, en faveur de l'immortalité de l'âme, de ce que le contraire ne s'accorde point avec la sagesse de Dieu. Si l'âme est mortelle, on ne voit plus que la destruction de l'homme ait un but sage; l'homme entier ne se compose plus alors que de pures contradictions. Quelque direction qu'il donne à son activité, jamais cependant il n'arrive à son but. Ceux qui se proposaient le but le plus raisonnable, et qui sont les plus dignes de la noblesse de l'âme, sont précisément ceux à qui il est le moins possible d'atteindre le but vers lequel ils tendent de tout leur pouvoir et de toutes leurs facultés. Mais le cas devient tout-à-fait inverse quand on suppose l'immortalité de l'âme.

Crousaz examine aussi la question de savoir quel rapport existe entre l'âme de l'homme et celles des animaux, et quel est l'état de ces dernières après

la mort du corps. Mais tout ce qu'il dit à cet égard n'offre en grande partie qu'un amas d'hypothèses bizarres et arbitraires, qu'il se vit obligé d'admettre; parce qu'il soutenait que l'âme animale est une substance pensante, à cause de la conscience qu'elle a d'elle-même, quoique, sous ce point de vue, elle soit infiniment moins parfaite que ne l'est l'âme humaine. En adoptant cette supposition, il ne pouvait, ni prétendre que les âmes des animaux sont purement matérielles, ni soutenir qu'elles cessent d'exister ou s'anéantissent à la mort du corps, de sorte qu'il ne savait, à proprement parler, point ce qu'il devait décider au sujet de leur état après la mort. Enfin, il avait recours à l'hypothèse d'un sommeil de ces âmes après la mort du corps, et de leur association avec une autre enveloppe corporelle quelconque. Les métamorphoses des insectes le conduisirent à établir cette supposition. Cependant il avoua franchement que c'était une simple hypothèse, et qu'il ne prétendait contraindre personne à y croire. Dans ses raisonnemens sur l'état de l'âme humaine après la mort, il mêlait des idées philosophiques, dérivées de ses suppositions relativement à l'essence de l'âme, avec des dogmes de la religion positive, cherchant à donner aux unes plus de force par l'autorité des autres, et réciproquement. L'âme humaine ne cesse pas de vivre après la mort, c'est-à-dire qu'elle ne cesse pas de penser, parce que son essence consiste dans la pensée. Crousaz combat donc l'opinion que les âmes demeureront endormies après la mort jusqu'à l'époque de la résurrection; car, comme le sommeil durerait trop long-temps, il entraînerait l'annihilation totale de l'âme. Au reste, pensait-il, il est inutile de perdre son temps en recherches sur l'état de l'âme après la mort; il suffit, pour la foi, de savoir

qu'elle survit au corps, et que Dieu la récompensera ou la punira en proportion de ce qu'elle aura mérité pendant le cours de la vie actuelle.

La prolixité qui caractérise la manière de Crousaz est encore accrue, dans le livre *De l'esprit humain*, par la forme épistolaire de cet ouvrage. En effet, les lettres y sont de deux personnages, dont l'un est le maître et l'autre l'élève. Celles de ce dernier ne sont en grande partie que des répétitions de ce que l'autre a déjà dit dans les siennes sur l'objet en question; viennent ensuite ordinairement des doutes et de nouvelles questions, dont on trouve de même la répétition dans les réponses. D'ailleurs la presque totalité des raisonnemens se rencontre déjà dans l'*Examen du pyrrhonisme.* Crousaz y a joint un extrait des chapitres de ce dernier ouvrage consacrés à discuter si la conservation du monde est une création prolongée. Il y a également annexé un autre extrait de la théodicée de Léibnitz, avec une critique, pour prouver, d'une manière plus évidente, que, dans les deux ouvrages précédens, il n'a pas falsifié les opinions du philosophe allemand, et qu'il ne l'a non plus ni mal interprété, ni jugé injustement.

Je dois encore faire mention de deux écrits que Crousaz publia dans sa jeunesse, lorsqu'il était professeur à Lausanne. Le premier est le *Traité du beau, où l'on montre en quoi consiste ce que l'on nomme ainsi, par des exemples tirés de la plupart des arts et des sciences.* Crousaz déclare que le beau est une chose relative, une certaine relation des objets avec notre manière de sentir et de penser, accompagnée de plaisir ou de déplaisir. Mais il faut bien distinguer les idées des sentimens. Les idées nous peignent les objets, et les sentimens expriment les états donnés de la conscience où

nous nous trouvons. Les idées occupent notre esprit, stimulent notre attention, nous amusent, nous fatiguent aussi. Au contraire, les sentimens occupent notre cœur, s'emparent de tout notre être, décident de notre sort, et nous rendent heureux ou malheureux, suivant qu'ils sont agréables ou désagréables. Il est facile de rendre des idées; mais il est difficile de décrire des sentimens; et, si la personne à qui on parle n'en a jamais éprouvé de semblables, il est absolument impossible de lui en donner une idée juste. De la différence entre les idées et les sentimens, Crousaz conclut qu'il y a deux genres de beau, qui plaisent, l'un à l'esprit par les idées, et l'autre au cœur par les sentimens. Les caractères réels et naturels du beau en général sont la pluralité et l'unité de la pluralité; qualités qui, toutes deux, donnent naissance à la régularité, à l'harmonie, et à l'accord exact des parties pour former un ensemble. Crousaz cite ici des exemples tirés des beaux édifices, de la conduite extérieure et morale de l'homme, du corps humain, et des parties dont il se compose.

Il rapporte au principe précédent du beau plusieurs choses qui paraissent, au premier abord, être en contradiction avec lui. Les images des choses les plus laides ont souvent une certaine beauté, comme, par exemple, le tableau d'une araignée, d'un monstre, d'un meurtre, parce qu'on rencontre ici, entre ces objets d'horreur et le tableau une certaine ressemblance ou unité, qui n'a en elle-même rien de blâmable ou de dangereux. Le grotesque plaît, et passe même pour beau, à cause de sa bizarrerie et de son irrégularité. On se réjouit de l'accord entre l'idée et l'exécution d'un homme qui s'est proposé d'éviter jusqu'à l'apparence de tout ce vers quoi les autres artistes tendent ordinairement. D'ailleurs,

on promène volontiers ses regards sur des objets sans ordre, ni suite, ni union, ni unité, afin d'acquérir plus d'impressionabilité pour l'harmonique qui peut ensuite s'offrir à la vue.

Quoique le beau en général soit déterminé par le principe précédent, cependant les jugemens des hommes sur les objets prétendus beaux varient beaucoup, et sont, dans bien des cas même, en opposition directe les uns avec les autres. Cet effet tient soit au défaut de culture de l'esprit, qui fait qu'un homme ne trouve pas beau ce qui ne flatte pas ses sens ou ne remue point agréablement son cœur, soit à la différence de tempérament, à raison de laquelle les hommes sont diversement affectés par un même objet, soit enfin à l'habitude, aux passions, à la légèreté avec laquelle on observe ou juge, etc.

La manière dont nous sentons et jugeons le beau, ou l'objet du beau, peut être appelée en général notre goût. Ce goût est bon ou mauvais, c'est-à-dire, que notre sentiment de la beauté ou de la laideur des objets est tellement juste que la raison l'approuverait si elle examinait ensuite l'objet avec plus d'attention, ou que notre sentiment est inexact par rapport au jugement consécutif de la raison. Rien ne peut plaire ou déplaire au bon goût, que ce qui plaît ou déplaît aussi à la raison ; mais le mauvais goût peut trouver agréable ou desagréable une chose à l'égard de laquelle la raison porte un jugement tout-a-fait opposé. Le bon goût peut être naturel chez un homme, et la suite de son tempérament ou de l'heureuse organisation de ses sens et de son imagination, de sorte qu'il ne juge beau ou laid que ce qui est réellement beau ou laid. Mais, malgré même que les dispositions naturelles soient moins favorables, on peut cependant perfectionner son goût et en acquérir un bon par l'étude

de la belle nature et des beaux-arts, par la méditation sur ces objets, et par les leçons des autres ; comme aussi un goût naturellement bon peut être corrompu par les préjugés, les mauvaises habitudes, le défaut d'exercice, et la fausse direction qu'on lui fait prendre.

Crousaz applique maintenant ses idées du beau à la science, à la vertu, et à l'éloquence; cette application le conduit à des résultats singuliers. Les sciences sont belles, parce qu'elles comprennent une très grande pluralité, qu'elles nous éclairent sur les objets les plus disparates, et que cependant elles se réunissent toutes en un point unique, l'évidence et la certitude. C'est même une beauté, lorsqu'un homme sait discerner le certain de l'incertain dans les sciences humaines. Il y a des sciences qui ont une vraie beauté, et d'autres qui n'ont qu'une fausse lueur de la beauté. Crousaz montre, par exemple, ce qui, d'après son opinion, est réellement beau dans la physique, les mathématiques, et l'histoire, et ce qui, au contraire, ne fait que sembler être beau. La vertu est si essentiellement propre à la beauté, que toutes deux reposent sur la même base. La beauté de la vertu est en relation nécessaire avec les capacités et le bonheur de l'homme. Comme l'homme est l'être le plus noble de la nature, il est beau à lui de vivre d'une manière conforme à sa noblesse et à sa destination. Ce que l'évidence est pour la beauté de la science, cette harmonie de l'homme avec son essence et son but l'est pour la beauté de la vertu. Personne ne disconviendra, ajoute Crousaz, que Dieu ne soit essentiellement beau. Or, il est reconnu que la vertu nous donne quelques traits de ressemblance avec les perfections de l'Etre-Suprême, puisqu'elle règle notre volonté sur la sienne, et qu'elle nous

fait estimer et aimer ce que Dieu estime et aime. Il est beau d'imiter Dieu, et de produire quelque chose dont on puisse dire, comme la Divinité de ses œuvres : *Ce que j'ai fait est beau.* Crousaz caractérise ensuite les vertus cardinales en particulier, pour faire voir que certaines beautés sont propres à chacune. La beauté de l'éloquence provient de la pluralité de ses objets et de ses caractères, jointe cependant à l'unité d'esprit et de ton dans l'exposition. Outre ces qualités générales, qui donnent la beauté à l'éloquence, il peut y en avoir encore de particulières qui accroissent davantage la beauté, ou la rendent individuelle, ce que Crousaz s'attache à développer. Il insiste beaucoup sur la beauté de la musique, sur ses sources dans la nature humaine, et sur ses règles. Il s'étend principalement sur le rapport des tons au sens de l'ouïe, et prouve que l'organisation de ce sens et une nature intime correspondante des différens tons sont déjà les causes du sentiment de plaisir ou de déplaisir que la musique fait éprouver, et que la multiplicité des tons ainsi que leurs rapports harmoniques rendent encore plus diversifié, plus précis, plus vif, et plus attrayant.

Crousaz a entièrement méconnu la nature du beau, quoiqu'on puisse dire toutefois de lui qu'il en a soupçonné la véritable et juste idée. Son traité démontre combien la théorie du beau devient fausse, quand elle se fonde sur la définition que ce même beau est le sentiment ou la pensée de l'unité des choses multiples. En effet, d'après cette définition, il faut faire entrer dans l'idée du beau tout ce en quoi on trouve une association, une harmonie de plusieurs choses. Voilà pourquoi les sciences, les vertus, et l'éloquence étaient belles aux yeux de Crousaz. Mais quelle idée ab-

surde n'est-ce pas que les sciences soient belles à raison de la pluralité de leurs objets, et du caractère de certitude et d'évidence qu'elles ont en commun! Une science doit même être belle par cela seul qu'on sépare en elle le certain de l'incertain! L'erreur de Crousaz est trop manifeste, pour qu'il soit nécessaire de s'attacher à la démontrer. Il est évident que cet écrivain a confondu et identifié les idées du bien moral, de l'utile, du vrai, du régulier, de l'harmonique, avec celle du beau, et les idées du mal, du nuisible, du faux, du disharmonique et de l'irrégulier, avec celle du laid. Il a confondu aussi les différens sentimens d'estime et de mépris, d'approbation et de désapprobation, de satisfaction et de déplaisir. Aussi admit-il un genre particulier de beau pour les sens et un autre pour la raison, quoiqu'il ne fît cependant déterminer le véritable beau, en général, que par la raison; car le beau senti n'est réellement beau que quand il entre en accord avec l'idée que la raison a du beau, et cette idée n'exige pour le beau rien de plus que l'unité de la pluralité. Ainsi, suivant Crousaz, les pures mathématiques seraient une des sciences belles en particulier, et l'encyclopédie entière des sciences serait un des plus beaux objets en général. Cependant on doit l'excuser d'avoir porté un jugement aussi erroné sur cette matière, puisque c'est seulement à l'époque où il vivait qu'on commença pour la première fois à s'en occuper d'une manière spéciale.

Son *Traité de l'éducation des enfants* est beaucoup plus instructif que l'ouvrage précédent; car, de concert avec celui de Locke, il prépara, pour ainsi dire, la réforme que l'instruction publique devait subir par la suite en Allemagne, principa-

lement dans les hautes classes de la societé. Crousaz faisait aux anciens écrits sur l'éducation le reproche assez fondé de ne contenir que des règles générales sur ce qu'il faut faire en élevant les enfans mais de ne point indiquer la manière dont on doit agir. Il se proposa de corriger ce défaut en publiant son livre, où il donna en effet un très-grand nombre de sages conseils et de préceptes judicieux. Ce livre est divisé en deux parties. La première traite de la grande influence de l'éducation sur le bonheur des enfans eux-mêmes et de la société en général, des devoirs des parens, des qualités exigibles chez un bon précepteur, de la meilleure méthode d'enseignement en général, de l'enseignement public dans les écoles et les académies, et de la manière d'enseigner la géographie et l'histoire en particulier. La seconde est consacrée à la manière de former les mœurs des enfans, de leur enseigner la religion, de leur inspirer des sentimens de piété, et de développer leur raison pour leur apprendre à bien juger en matière de religion et de morale, enfin des motifs dont le précepteur doit se servir pour déterminer leur conduite.

Il n'est pas possible de caractériser plus amplement ici les détails de cet ouvrage. Je me contenterai de faire connaître quelques remarques de Crousaz sur la manière dont on doit diriger l'esprit des enfans en matière de religion. Quelque zélé partisan et défenseur qu'il fût de la religion positive, cependant il n'était rien moins que bigot. Au contraire, il rapportait toute l'instruction religieuse à l'attention de former le cœur. Il faut, dit-il, établir la religion sur des fondemens solides. Mais le vice ordinaire de l'éducation religieuse est qu'on suppose trop, et qu'on ne prouve pas assez ;

voilà ce qui fait qu'elle profite si rarement. Crousaz conseille de débuter par les vérités de la religion naturelle, et de convaincre, par la nature, les enfans de l'existence d'un Dieu, sans les égarer dans le labyrinthe des disputes philosophiques. L'idée qu'on leur donne de la Divinité elle-même, ne doit avoir rien d'effrayant. Il faut qu'elle soit de nature à inspirer du respect, de la reconnaissance, de l'amour et de la confiance. Après avoir donné une idée de Dieu aux enfans, on porte leur attention sur la liberté de l'homme, et sur le grand danger que ce même homme court d'abuser de ce présent du ciel pour sa propre perdition. Ensuite on peint les commandemens divins du devoir, comme nous ayant été prescrits dans la meilleure de toutes les intentions, et pour notre propre bien. De cette manière, l'enfant apprend à ne point considérer le devoir comme la loi d'un despote puissant, mais comme la règle prescrite par une sagesse supérieure, et dont l'observance conduit au véritable bonheur. Il faut rendre ces considérations encore plus sensibles par les exemples des hommes vertueux et des suites de leurs vertus, ainsi que des hommes vicieux et des suites de leurs vices. Mais il importe de bien éviter tout ce qui pourrait faire naître des préjugés dans l'esprit de l'enfant. On lui explique les grands phénomènes de la nature par leurs causes naturelles, sans les lui représenter comme les effets immédiats de la justice ou même de la vengeance de Dieu. De la religion naturelle, on passe à la religion positive, et on s'attache surtout à faire sentir au jeune homme la nécessité d'une révélation divine. Il faut agir avec beaucoup de cirsconspection en lui faisant lire la Bible. Si on devait jamais inspirer aux enfans l'idée que l'Ecriture-Sainte est un livre di-

vin et révélé, nulle méthode ne conviendrait mieux et ne serait plus recommandable que celle qui est prescrite par Crousaz, mais qui ne peut point trouver place ici. On doit toutefois bien se garder, en enseignant la religion positive, de détruire ou de borner le libre exercice de la raison. Il faut seulement, dans l'éducation religieuse, faire sentir à l'enfant la faiblesse et l'insuffisance de la raison humaine, ainsi que le besoin d'une révélation d'en-haut, afin qu'il soit plus disposé à croire à la révélation de la Bible. La manière dont Crousaz se déclara, au sujet de l'éducation religieuse, notamment pour ce qui concerne la religion positive, fut bien éloignée de satisfaire ses bigots contemporains, et lui suscita plusieurs disputes violentes. Ce qui fait honneur à son esprit et à son caractère, c'est de n'avoir pas anéanti les droits de la raison, malgré toute l'importance qu'il attachait à l'autorité divine de la Bible.

En même temps que Crousaz, je dois faire connaître Frédéric Casimir Charles de Creuz, à cause de son opinion originale sur la nature de l'âme. Il naquit, en 1724, à Hambourg, et mourut, en 1770, conseiller aulique, et conseiller intime de la cour de Hesse-Hambourg. Dans son *Versuch ueber die Seele* (Essai sur l'âme), il combattit l'opinion généralement reçue, que l'âme est une substance simple. On ne peut pas concevoir une substance simple, quoiqu'il ne s'ensuive point qu'elle soit objectivement impossible. Cependant, comme Creuz ne pouvait pas expliquer la conscience par une substance composée, il conçut l'idée que l'âme est une chose intermédiaire entre une substance simple et une substance composée. Cette chose mitoyenne est composée de parties qui peuvent exister hors les unes des autres, mais non les unes

sans les autres. L'âme a donc des parties ; mais ces parties n'existent point à part soi. Elle n'a qu'une force : elle est indivisible, et sans mouvement intérieur. Elle a une étendue, une figure, une grandeur, mais d'une autre manière que les substances composées.

Maintenant il s'élève la question de savoir si les parties admises dans l'âme sont simples ou composées. Pour éviter l'embarras que ce problème lui causait, Creuz imagina encore une chose intermédiaire entre substance et détermination. Cette chose est une réalité qu'on peut concevoir hors d'une autre, mais non sans une autre. Tel est le cas des parties de l'âme. Creuz pensait que simple et illimité sont des idées versatiles. En effet, la chose simple et la chose illimitée sont à-la-fois tout ce qu'elles sont, et cette définition s'applique en général à toutes les choses. C'est pourquoi Creuz renversait la proposition que l'illimité est simple ; et, comme celle que toutes les choses finies sont simples, est fausse, il en concluait qu'il n'y a nulle part aucune substance finie simple. Il attachait aussi des idées particulières aux facultés et aux opérations de l'âme. La conscience était pour lui la continuation de l'existence, et l'idée, un objet sensible. Il y a une conscience sans idée, comme la pure conscience de soi-même ; mais il n'y a pas d'idée sans conscience. L'âme produit d'elle-même toutes les possibilités, de l'existence desquelles elle acquiert peu-à-peu la conscience. Ces possibilités ressemblent parfaitement aux choses réelles hors d'elle, mais lui sont plus présentes que les choses elles-mêmes. S'il survient dans les organes du corps des changemens qui aient trait à ces possibilités, l'âme conclut que la possibilité produite en elle-même et par elle-même a la réalité hors d'elle.

Creuz différait donc de Léibnitz, en ce qu'il admettait des causes extérieures des idées des choses réelles hors de nous, quoique l'âme produise toutes ses idées par sa force propre. Au reste, il n'expliquait pas comment l'âme est unie au corps et aux objets extérieurs. Comme elle a le pouvoir de produire des idées par une force propre, elle peut aussi penser sans le secours du corps : elle pense même réellement sans ce secours, puisqu'elle a la conscience de son corps organique lui-même. La substance qui pense sans le corps organique est l'esprit, lequel n'a que des idées claires ; unie au corps organique, elle forme l'âme, qui, comme telle, n'a que des idées purement sensibles, lesquelles sont obscures par rapport aux idées spirituelles. Dans l'état actuel même de l'homme, l'esprit peut agir sans le corps, ce que Creuz croyait prouver par les songes et le somnambulisme. Il alléguait, en faveur de l'immortalité de l'âme, que l'acte par lequel Dieu anéantirait une âme serait éventuel et passager, ce qui implique contradiction.

CHAPITRE X.

Histoire et philosophie de Berkeley.

Après que le péripatétisme scolastique eut été banni des écoles et des universités de la Grande Bretagne, Bâcon de Vérulam et Hobbes, qui avaient surtout contribué à son expulsion, firent dégénérer la philosophie anglaise à un empirisme presque total. En vain Cudworth, More, Gale, et autres cherchèrent-ils à introduire le platonisme modifié de telle ou telle manière; leurs systèmes trouvèrent bien quelques partisans parmi les savans de l'Angleterre; mais ils ne reçurent jamais un accueil unanime.

Les révolutions que la philosophie éprouva en France vers la fin du dix-septième siècle causèrent aussi une vive sensation dans la Grande Bretagne; mais elles n'eurent cependant pas d'influence décidée sur les opinions dominantes des Anglais. Newton avait favorisé la philosophie expérimentale de tout son pouvoir, il l'avait recommandée comme la seule véritable et utile, et il avait, dans le même temps, appuyé, d'une manière indirecte, son jugement par la marche qui le conduisit aux grandes découvertes dont il enrichit la physique et les mathématiques. Mais ce qui acheva de faire dominer l'empirisme chez les Anglais, ce fut le système de Locke, qui semblait peindre cette doctrine de la manière la plus convaincante, la plus complète, et la plus conséquente, et dans l'exposition duquel

la profondeur se trouvait jointe non-seulement à la clarté et à la précision des idées, mais encore à la noblesse et à l'élégance du style. Malgré le grand nombre d'écrivains qui s'élevèrent dans l'origine contre l'*Essai sur l'entendement humain*, ce livre ne tarda pas à réunir les suffrages de presque tous les penseurs anglais. Cependant le lockianisme laissait encore entrevoir aux esprits impartiaux et profondément spéculatifs une foule de difficultés qui troublaient la raison, dont les principes de Locke ne pouvaient point fournir la solution, et que sa doctrine contribuait à rendre encore plus évidentes. Telle était, entre autres, la nécessité des principes de la connaissance humaine, qu'on ne saurait concevoir *d'après le système* de Locke, et qui doivent *exister toutefois* pour que la connaissance ait lieu. Tels étaient aussi le matérialisme et le déterminisme, qui découlaient nécessairement de l'empirisme de Locke, et qui menaçaient d'être si dangereux pour la moralité et la religion. Ces difficultés ne tardèrent donc point à susciter de nouvelles recherches originales, qui, à leur tour, enrichirent la métaphysique de quelques idées utiles et également nouvelles.

Un de ces nouveaux systèmes de métaphysique eut pour auteur Georges Berkeley, docteur en théologie, et évêque de Cloyne en Irlande. Berkeley naquit, en 1684, à Kilcrin près de Thomas-Town, dans le comté de Kilkenny en Irlande, et, dès l'âge de quinze ans, il fit ses études à Dublin, d'abord comme pensionnaire et ensuite comme membre du collége de la Trinité. Le premier fruit de ses talens philosophiques fut l'*Arithmetica absque algebrâ aut Euclide demonstrata*, qu'il écrivit, suivant toutes les apparences, avant d'avoir atteint sa vingtième année, mais qui ne vit le jour qu'en

1707, et qui renferme plusieurs idées nouvelles et ingénieuses. En 1709, parut sa *Theory of vision*, et, l'année suivante, il donna ses *Principles of human knowledge*. Il envoya ce dernier ouvrage à Clarke et à Whiston, qui furent choqués de lui voir soutenir que la matière n'a pas de réalité, et qui considérèrent en conséquence le livre comme le produit d'un cerveau égaré dans le dédale des subtilités de la métaphysique.

En 1713, Berkeley se rendit, pour la première fois, en Angleterre, et, afin de donner encore plus de poids à son système de l'immatérialisme, il publia ses *Three dialogues between Hylas and Philonous*. A Londres, il se lia très étroitement avec Addison, Steele, Pope, Swift et le comte de Péterborough. Ce dernier, ayant été nommé ambassadeur en Sicile, l'emmena, l'année suivante, dans cette île, avec le double titre de chapelain et de secrétaire. Mais, la même année, Berkeley revint avec lui en Angleterre. Le ministère de la reine Anne étant venu à tomber, il perdit l'espérance de se voir avancé par son protecteur. Il prit donc le parti d'accompagner un certain Ashe dans un voyage en France et en Italie. Pendant le séjour qu'il fit à Paris, il rendit de fréquentes visites à Malebranche, qui précisément alors était attaqué de son affection de poitrine. Cependant le philosophe français eut des entretiens si vifs avec lui, que la fatigue du discours aggrava sa maladie, et que, peu de jours après, il mourut.

Ce fut en Italie que Berkeley s'arrêta le plus longtemps et avec le plus de plaisir. Il y étudia les beautés de l'art et de la nature avec un véritable enthousiasme. Une violente éruption du Vésuve qui eut lieu en 1717, pendant qu'il se trouvait à Naples, fixa d'une manière particulière son attention. Il

l'observa du plus près qu'il lui fut possible, et avec un soin extrême, et en donna au docteur Arbuthnot une description qui se trouve insérée parmi ses Lettres, dans le premier volume du recueil de ses Œuvres publiées à Londres en 1784. (*The works of Berkeley*)

En 1721, il revint à Londres. La recommandation de Pope lui fit obtenir la place de chapelain du duc de Grafton, lord-lieutenant d'Irlande, qui l'emmena avec lui dans sa patrie. Cette même année, il prit le titre de docteur en théologie; déjà, depuis un certain temps, il avait été élu doyen du collége de la Trinité à Dublin. Il abandonna cette place, en 1724, pour celle de doyen de Derry.

Cependant il avait formé un vaste plan pour la conversion des sauvages de l'Amérique, et conçu l'idée, afin de le réaliser, d'établir un collége dans les îles Bermudes. Il fit goûter ce projet à plusieurs de ses anciens amis du collége de la Trinité, en donna connaissance au public, et, à force de solliciter, soit par lui-même, soit par ses protecteurs, parvint à obtenir du roi Georges I.er et du ministre Walpole que ses intentions fussent soumises au parlement. Cette assemblée lui accorda une somme de vingt mille livres sterling pour l'aider dans son entreprise, et le don en fut confirmé par Georges II, qui monta bientôt après sur le trône. En 1728, Berkeley, qui venait de se marier, partit avec sa femme et plusieurs de ses coopérateurs pour l'île de Rhode, au voisinage des îles Bermudes, afin de chercher un endroit propre à l'établissement d'un collége de missionnaires composé de neuf membres sous sa direction, et d'acheter les terres nécessaires à leur existence, ce à quoi il sacrifia une grande partie de sa propre fortune. Cependant la somme que le parlement lui avait accordée

fut employée à d'autres besoins publics. Il se vit donc, à son grand regret, forcé de renoncer à son projet, de revenir en Angleterre, et de restituer aux souscripteurs les sommes qu'ils avaient déposées entre ses mains.

En 1732, il publia l'*Alciphron, or the minute philosopher*. Dans cet ouvrage, il justifia son véritable caractère philosophique aux yeux de la reine Caroline, qui lui voulait du bien, mais à qui on l'avait dépeint comme un fanatique visionnaire, à cause de ses livres précédens et de son projet de convertir les Américains. La protection de cette princesse lui valut la dignité d'évêque de Cloyne en Irlande. Il remplit les devoirs de sa place avec le zèle le plus louable, et vécut habituellement dans son diocèse, qu'il ne quittait que quand les affaires du parlement l'appelaient à Dublin.

Le célèbre mathématicien Halley s'étant avisé de soutenir que les dogmes du christianisme sont incompréhensibles, et que la religion chrétienne en général n'est qu'un tissu de préjugés, assertion qui avait rendu incrédule un ami commun d'Addison et de Berkeley, ce dernier en prit occasion d'écrire son *Analyst*, où il fit voir que les mathématiciens avaient plus que personne tort de reprocher au christianisme d'être un tissu de mystères, puisqu'eux-mêmes admettaient de bien plus grands mystères et des faussetés évidentes dans leur science, ce dont la théorie des fluxions fournissait, suivant lui, un exemple frappant. Il en résulta une vive contestation entre lui et les mathématiciens anglais.

En 1745, le lord Chesterfield lui offrit l'évêché de Clogher, qui rapportait le double de celui de Cloyne; mais Berkeley refusa cette invitation, parce qu'il se plaisait beaucoup dans son diocèse. Comme sa santé s'affaiblissait avec l'âge, il se rendit avec

sa famille à Oxford, où il se proposait d'ailleurs de diriger lui-même l'éducation de son fils. Par scrupule, il voulut se démettre de son évêché de Cloyne; mais le roi refusa d'accéder à sa demande, et lui accorda liberté entière d'habiter où il voudrait. Il passa donc le reste de ses jours à Oxford, estimé et vénéré par les savans de cette ville. La mort le frappa subitement, en 1752, dans les bras de sa famille. Pope a éternisé l'excellence de son caractère dans le vers suivant :

To Berkeley every virtue under heaven.

Le but des travaux philosophiques de Berkeley fut de découvrir les causes radicales des erreurs et des difficultés qui se rencontrent dans les sciences; ainsi que celles du scepticisme, de l'athéisme et de l'irréligion, de les faire disparaître; et d'établir ainsi la vérité philosophique, la morale et la religion sur des bases nouvelles. On peut rapporter aux principales dispositions suivantes les opinions particulières qu'il a émises dans son *Treatise concerning the principles of human knowledge*, et dans ses *Dialogues between Hylas and Philonous* :

I. Tous les objets de la connaissance humaine sont des idées qui naissent d'impressions sur les sens, ou qui proviennent de la perception d'états ou d'actes intérieurs de l'esprit, ou qui, enfin, sont le produit de la mémoire et de l'imagination par analyse et par synthèse. Quand différentes sensations reçues par les sens se réunissent ensemble, nous les regardons comme une chose individuelle. Ainsi, par exemple, nous donnons le nom de pomme, à la réunion de certaines sensations de couleur, de saveur, d'odeur, de figure et de consistance.

II. Mais, outre le nombre infini des idées, ou des

objets de la connaissance, il y a encore quelque chose qui les perçoit ou les connaît, et qui manifeste, par rapport à elles, certains actes, comme vouloir, imaginer et se souvenir. L'être actif qui perçoit s'appelle âme, esprit, ou moi.

III. Chacun convient que ni nos pensées, ni les états intérieurs de notre esprit, ni les idées qui sont les produits de notre imagination, n'existent hors de notre esprit. Mais aussi les sensations, ou perceptions par les sens, quels qu'en soient le mélange ou la combinaison, c'est-à-dire, quels que soient les objets qu'elles représentent, ne peuvent exister nulle part ailleurs que dans un esprit qui les perçoit. Par objets sensibles, couleurs, odeurs, sons, on n'entend jamais que des choses qui sont senties par les sens, que ce soit d'ailleurs par nous-mêmes ou par quelque autre esprit. L'existence absolue de substances sans vie, sans sentiment, sans pensée et sans possibilité d'être perçues, est totalement incompréhensible. Leur existence (*esse*) consiste à être perçues (*percipi*), et leur existence indépendante des esprits qui les perçoivent est impossible. A la vérité, on est généralement persuadé que les objets sensibles, comme les maisons, les rivières, les arbres, etc., diffèrent de nous. Mais quelque répandu que soit ce préjugé, l'existence des choses n'en repose pas moins uniquement sur nos propres idées ou sensations, et il y a contradiction à admettre que ces choses puissent exister, lors même qu'elles ne seraient jamais perçues. Par conséquent, ou tout l'univers corporel n'existe point, ou il existe dans la perception d'un esprit, et, sinon dans celle d'un esprit fini et créé, au moins dans celle d'un esprit infini et incréé, ou éternel.

IV. De ce qui précède il suit qu'il n'existe point

d'autres substances que des esprits, ou des êtres qui perçoivent. Toutes les qualités sensibles, comme couleur, figure, mouvement, odeur, saveur, etc., sont des perceptions par les sens. Mais il est contradictoire qu'une perception existe dans une chose qui ne perçoit point. Donc, aucune substance qui ne perçoit point ne peut être le sujet de ces idées. On objectera sans doute que, quand bien même les idées ne pourraient exister hors d'un esprit, il serait cependant possible qu'il y eût des choses qui leur ressemblassent, et dont elles fussent des copies ou des images. Mais une idée ne peut ressembler qu'à une idée, une couleur qu'à une couleur, et une figure qu'à une figure. En outre, les choses dont nos idées seraient des images ou des copies, sont-elles ou non perceptibles par elles-mêmes? Si elles sont perceptibles, ce sont ces idées. Si elles ne le sont pas, il répugne au bon sens d'admettre qu'une couleur doive ressembler à une chose invisible par elle-même.

V. On a coutume de distinguer les qualités en primaires et secondaires. Dans la première classe, on range l'étendue, la figure, le mouvement, le repos, la solidité ou l'impénétrabilité, et le nombre. La seconde renferme toutes les qualités sensibles, comme les couleurs, les tons de la musique, les saveurs, etc. On convient que ces dernières qualités ne peuvent point exister hors d'un être qui perçoit; mais on considère les premières comme des copies ou des images de choses qui ont leur fondement dans une substance sans vie, appelée *matière*. Mais les qualités primaires elles-mêmes ne sont que des idées, auxquelles rien ne peut ressembler que d'autres idées, et il ne saurait en exister d'archétypes dans une substance privée de vie. L'idée d'une matière, ou d'une substance corporelle,

implique donc contradiction avec elle-même. Si on accorde que les qualités secondaires des choses ne sont que de simples perceptions, il faut convenir aussi que les qualités primaires se trouvent dans le même cas. Chacun avoue que les idées de grandeur et de petitesse, de rapidité et de lenteur, n'ont point d'objectivité, parce qu'elles sont purement relatives, et qu'elles changent à proportion des changemens qui surviennent dans la forme et le rapport des organes des sens. Si donc l'étendue et le mouvement existaient hors de l'esprit, l'étendue ne serait ni grande, ni petite, et le mouvement ne serait ni lent, ni rapide, c'est-à-dire, que tous deux ne seraient rien. Si l'étendue n'a point son fondement dans une substance objective privée de vie, la solidité, qui suppose l'étendue, y a bien moins encore le sien. Le nombre ne peut non plus reposer que sur une idée subjective, parce que le même objet se compte différemment, suivant le point de vue sous lequel on le considère, ou suivant la mesure à laquelle on le compare.

Quand on réfléchit aux définitions que les plus habiles philosophes donnent de la substance matérielle, on s'aperçoit qu'elles renferment simplement l'idée de l'existence en général, unie à l'idée relative d'un sujet des accidences. Mais Berkeley soutient que l'idée générale de l'existence est la plus abstraite et la plus inintelligible de toutes, et que le sujet des accidences n'a point de sens, ou, au moins, en a un qui n'est point exprimé dans la définition précédente de la substance corporelle. Mais si les deux caractères de cette définition sont inintelligibles, l'idée d'une substance corporelle objective l'est également.

VI. Supposons qu'il existe, hors de l'esprit, des substances solides, figurées et mobiles, correspon-

dantes aux perceptions que nous avons des corps, il se présente une question, celle de savoir comment nous pouvons en acquérir la connaissance. Il ne nous est possible de les connaître que par les sens ou par l'intelligence. Mais les sens ne peuvent nous procurer que la connaissance de nos sensations et de nos idées; et des choses qui existeraient hors de l'esprit, indépendamment de notre perception, et qui ressembleraient cependant aux objets aperçus, ne nous apprennent rien, ainsi que les matérialistes (parmi lesquels Berkeley rangeait les réalistes) en conviennent eux-mêmes. Nous devons donc acquérir la connaissance des choses, par la raison que, des impressions qu'elles font sur les sens, on conclut qu'elles existent. Mais comment pouvons-nous, à l'aide de la raison, conclure, d'après les perceptions acquises par les sens, qu'il existe des corps hors de nous, puisque les défenseurs eux-mêmes de la matière objective ne soutiennent pas qu'il y ait une liaison nécessaire entre ces corps et nos perceptions? Les songes et le délire fébrile prouvent que nous pouvons avoir toutes les idées des objets extérieurs que nous avons dans l'état de veille ou de santé, quoiqu'il n'existe point d'objets extérieurs correspondans à ces idées. La supposition des corps extérieurs n'est donc point nécessaire pour la production de nos idées, puisqu'elles peuvent être produites sans ces corps.

VII. Quand bien même nous accorderions l'existence de corps extérieurs produisant en nous les idées que nous avons de ces corps, nous n'en serions pas plus avancés dans l'explication de nos idées des choses extérieures. En effet, les matérialistes eux-mêmes avouent l'incompréhensibilité de la manière dont les corps peuvent agir sur les esprits, et produire en ces derniers les idées des

choses extérieures. L'existence des perceptions et des sensations dans l'âme ne peut donc point être une raison qui nous oblige à supposer la matière, ou des substances corporelles, puisque les perceptions et les sensations n'en demeurent pas moins inexplicables, lors même qu'on admet cette supposition. Si l'on croit à l'existence du monde physique, sans la moindre raison qui y détermine, c'est alors admettre que Dieu a créé une foule incalculable d'êtres, sans le moindre but, et sans la moindre utilité. En un mot, s'il y avait des corps extérieurs, il nous serait impossible d'arriver jamais à la connaissance de leur existence réelle ; mais, s'il n'y en avait point, nous aurions, pour croire à leur existence, les mêmes raisons que nous avons aujourd'hui. Qu'on imagine une intelligence ayant, sans la moindre influence de la part des corps extérieurs, la même série de sensations ou d'idées, dans le même ordre et avec la même vivacité, que nous l'avons actuellement, on se demande si cette raison n'aurait pas, pour croire à l'existence de substances corporelles extérieures, représentées par les idées, et provoquant ces idées, les mêmes raisons que nous avons en ce moment ?

VIII. Berkeley cherche aussi à prouver la non-existence d'une matière hors de nous, par l'indication de plusieurs erreurs qui seraient une suite de l'opinion contraire. L'idée de la matière et de ses qualités n'a excité des contestations interminables entre les philosophes, que parce qu'elle ne reposait sur aucun objet véritable et réel, par l'observation attentive et l'étude assidue duquel il eût été possible de trancher la question.

IX. Nous nous apercevons que nos idées se succèdent continuellement les unes aux autres. Quelques-unes sont reproduites, d'autres subissent des

changemens, et certaines disparaissent tout-à-fait. Il doit donc exister une cause, de laquelle ces idées dépendent, qui les produise, et qui les modifie. Cette cause ne peut être ni une qualité, ni une idée, ni une association d'idées. Il faut, par conséquent, que ce soit une substance. Or, comme il a été démontré précédemment qu'il n'existe aucune substance corporelle ou matérielle, il ne reste plus d'autre parti à prendre que de considérer une substance incorporelle active, ou un esprit, comme la cause des idées. Un esprit est une substance simple, indivisible et active : en tant qu'il perçoit des idées, on l'appelle entendement ; en tant qu'il produit des idées, ou qu'il se manifeste et agit, soit par rapport à elles, soit par leur intermède, on le nomme volonté ; c'est pourquoi l'on ne peut se former la moindre idée d'un esprit, ou d'une âme en elle-même : car, puisque toutes les idées, sans exception, sont passives et inactives, elles ne peuvent non plus nous offrir aucune image de l'être actif en lui-même, ou rien qui lui soit analogue. En d'autres termes, une idée correspondante au principe actif de la production et du changement des idées, est une chose absolument impossible. L'esprit, ou le principe actif, ne peut, d'après sa nature, être connu que par ses effets. Qu'on essaie seulement, s'il est possible, de se former l'idée d'une force : qu'on essaie de s'en former une des deux forces radicales qu'on désigne sous les noms d'entendement et de volonté, et qui diffèrent autant l'une de l'autre que d'une troisième idée, celle de la substance, ou de l'existence en général ; enfin, qu'on essaie de se former cette idée conjointement avec l'idée relative qu'elle est le sujet des deux forces précédemment énoncées que nous appelons esprit ou âme : personne ne regardera tout cela comme des idées, mais bien

comme une chose différente des idées, comme une chose qui, en sa qualité de principe actif, ne peut être semblable à aucune idée, ou être représentée par aucune idée quelconque.

X. Quelque pouvoir que l'homme ait sur ses propres idées, puisqu'il peut à volonté les produire et les changer, cependant les idées qu'il perçoit actuellement par les sens, ne sont pas sous la dépendance de sa volonté. Quand un homme ouvre les yeux en plein jour, il ne dépend pas de lui de voir ou de ne pas voir, il n'est pas au pouvoir de sa volonté de faire que tel ou tel objet particulier s'offre à ses regards. Il doit donc y avoir une autre volonté ou un autre esprit qui produise ces idées. Les idées des sens sont plus fortes, plus vives et plus précises, que celles de l'imagination ; elles observent un certain ordre, elles ont ensemble une certaine liaison, et elles ne sont pas produites aussi accidentellement qu'il l'arrive dans bien des cas aux idées enfantées par la volonté de l'homme. Cette admirable liaison des idées acquises par les sens prouve aussi la sagesse et la bonté de leur auteur. Les règles et méthodes, d'après lesquelles l'esprit, de qui nous dépendons, produit en nous les idées acquises par les sens, portent le nom de lois de la nature. Nous apprenons à connaître ces lois par l'expérience, qui nous enseigne que, suivant le cours ordinaire des choses, telles et telles idées sont associées à telles et telles autres. Nous acquérons ainsi une sorte de prévoyance qui nous met en état de diriger nos actions de manière à rendre notre vie assurée, commode et agréable. Autrement nous serions toujours embarrassés et en danger, parce qu'il nous serait impossible de savoir ce que nous devons faire et comment il nous faut agir pour nous procurer le moindre plaisir, ou seu-

lement même pour éviter la plus légère douleur. Mais la connaissance des lois de la nature, et l'observation que les phénomènes surviennent toujours régulièrement d'après ces lois, au lieu de nous obliger de croire à la bonté et à la sagesse d'un esprit régissant, dont la volonté détermine les lois de la nature, nous engage bien plutôt à étudier les causes secondaires. Quand nous voyons que certaines idées acquises par les sens se succèdent avec régularité l'une à l'autre, et que cette succession n'est pas notre propre ouvrage, nous sommes plus disposés à accorder la force et l'action aux idées elles-mêmes, et nous pensons que l'une est la cause de l'autre, quoiqu'il n'y ait rien de plus absurde et de moins intelligible que cette hypothèse. Nous remarquons, par exemple, que, quand la vue nous fait apercevoir une certaine figure ronde et éclairée, le tact nous fait éprouver en même temps une sensation que nous appelons chaleur : de là nous concluons immédiatement que le soleil est la cause de la chaleur. De même, nous nous apercevons que le mouvement et le choc des corps sont accompagnés d'un certain bruit, et de suite nous sommes tentés de croire que le bruit est l'effet des corps.

XI. Les idées que l'auteur de la nature inculque aux sens sont appelées choses réelles, au lieu que les idées de l'imagination, qui sont moins régulières, moins vives et moins constantes, se nomment images des choses, comme si ce n'étaient que des copies des premières. Cependant, quelque vives et précises que puissent être les sensations, ce n'en sont pas moins des idées, c'est-à-dire, qu'elles existent dans l'âme, et qu'elles sont perçues par elle comme les idées, qui sont ses propres produits. Il est vrai que les idées acquises par les sens ont en elles-mêmes

plus de réalité : elles sont plus fortes, plus régulières et plus liées que les créations immédiates de notre esprit ; mais il ne s'ensuit pas qu'elles existent hors de l'esprit. Elles sont seulement moins dépendantes de la substance pensante qui les perçoit, parce qu'elles sont produites par la volonté d'un autre esprit plus puissant; mais ce n'en sont toujours pas moins des idées, et il est impossible qu'une idée, forte ou faible, existe ailleurs que dans un esprit pensant.

XII. Berkeley discute plusieurs objections plausibles qui s'élèvent contre son idéalisme, mais qu'il est très-facile aussi d'écarter. Si tout repose sur nos idées, pourrait-on lui dire, toute réalité et toute substantialité se trouvent bannies du monde, et, à leur place, il n'y a plus qu'un simple jeu chimérique d'idées. Que deviennent alors le soleil, la lune et les étoiles? Que devons-nous penser des maisons, des montagnes, des fleuves, des arbres, des pierres, et même de notre propre corps? Ce sont donc autant de chimères et d'illusions de notre imagination ! Voici la réponse à cette difficulté : L'idéalisme ne nous fait pas perdre une seule chose dans la nature ; ce que nous voyons, sentons, entendons, ou percevons et comprenons d'une autre manière quelconque, demeure, pour nous, aussi certain et aussi réel qu'auparavant ; il y a une nature des choses, et la différence entre les réalités et les imaginations continue d'exister comme par le passé. Il n'y a pas le plus petit doute que ce que je vois de mes yeux, ou touche de mes mains, n'existe réellement : on nie seulement l'existence de ce que les philosophes appellent matière ou substance corporelle. L'humanité ne perd rien à cela ; seulement l'athée manque à l'avenir d'un nom vide de sens pour appuyer son incrédulité, et certains philoso-

phes sont désormais privés d'une matière importante, qui servait à alimenter leurs contestations et leurs disputes. Il est certain que l'idéalisme détruit toutes les substances corporelles; mais, quand nous prenons le mot substance dans l'acception ordinaire, comme désignant une combinaison de qualités sensibles, telles que l'étendue, la solidité, la pesanteur, etc., on ne peut pas faire un reproche à l'idéaliste de ce qu'il détruit les substances corporelles : si, au contraire, nous attachons un sens philosophique au mot substance, et qu'il exprime ainsi un *sujet* d'accidences ou de qualités hors d'un esprit, l'idéalisme ne fait que détruire une chose qui n'exista jamais, même en imagination.

Il paraît bizarre de dire que nous buvons et mangeons des idées, et que nous nous vêtissons d'idées, parce que, dans l'usage ordinaire de la vie, le terme idée ne s'emploie pas pour exprimer les qualités sensibles appelées par nous choses, de sorte que l'assertion précédente a quelque chose de singulier et de ridicule, relativement à l'acception généralement reçue des mots. Cependant la vérité de l'assertion elle-même n'en souffre pas la plus légère atteinte. Nous buvons et mangeons des idées, et nous nous habillons d'idées, ne signifie ni plus ni moins sinon que nous vivons et que nous nous vêtissons des choses que nous sentons immédiatement par nos sens. La dureté, la mollesse et la douceur, la couleur, la saveur, la chaleur, la figure, et toutes les qualités, qui, réunies, constituent les différens alimens et vêtemens, n'existent qu'autant que nous les percevons; c'est là ce qu'on pense quand on les appelle des idées. S'il était d'usage d'employer ordinairement ce dernier mot à la place de celui de choses, l'assertion précédente n'aurait plus rien de bizarre, ni de ridicule. Il s'agit

moins ici que le terme soit approprié, qu'il ne s'agit qu'il soit vrai. Cependant la vérité exige qu'on emploie le mot idée au lieu du mot chose, parce que, suivant l'acception ordinaire, la chose, par opposition à l'idée, doit toujours désigner ce qui existe hors de l'esprit, et parce que chose a une signification plus étendue qu'idée, puisque ce terme exprime tout aussi bien les esprits, ou les substances pensantes, que les idées.

Une autre objection qu'il est possible de faire, c'est qu'il existe une grande différence entre le feu réel et l'idée du feu, entre le rêve ou l'imagination qu'on s'est brûlé et une brûlure réelle. Berkeley convient de cette différence. Il répond seulement : Personne ne prétendra toutefois que le feu réel existe ou puisse exister hors d'un être qui le perçoit : en conséquence, chacun doit avouer que ce n'est jamais ni plus ni moins qu'une idée ; mais la différence entre l'idée d'un feu réel et la simple imagination du feu, a déjà été expliquée précédemment.

On pourrait encore dire que nous voyons réellement des choses à distance de nous, et qu'elles ne pourraient, par conséquent, point exister dans notre âme, puisqu'il est absurde d'admettre qu'un objet que nous apercevons, par exemple, à une distance de quelques milles, soit aussi près de nous que le sont nos pensées. Mais, répond Berkeley, il nous arrive souvent en songe d'apercevoir l'existence de choses qui sont très-éloignées de nous, et cependant nous convenons qu'elles n'existent que dans notre imagination.

Une quatrième objection est la suivante : De l'idéalisme il suit que les choses sont anéanties et reproduites à chaque instant. Les objets sensibles n'existent que quand et en tant qu'ils sont perçus ;

les arbres et les chaises n'existent dans un jardin ou dans un salon qu'autant qu'une personne se trouve dans ce jardin ou ce salon, et les y apperçoit. A chaque fois que nous fermons les yeux, les meubles d'un appartement sont anéantis, et à chaque fois aussi que nous soulevons nos paupières, ces mêmes meubles sont créés de nouveau. Berkeley répond que toute existence réelle des choses hors de nous ne se fonde que sur nos idées. Il convient du fait allégué dans l'objection, mais nie, avec raison, qu'il soit propre à réfuter l'idéalisme. On croit absurde que les meubles d'un appartement disparaissent pour quelqu'un qui ferme les yeux, parce qu'on ne peut point s'habituer à la signification *synonymique* des mots chose et idée. Au contraire, on accorde que la lumière et les couleurs, objets immédiats proprement dits de la vue, sont de simples sensations, qui n'existent qu'aussi longtemps qu'elles sont senties. Mais les choses ne se passent pas, pour les meubles d'une chambre, autrement que pour la lumière et les couleurs, et, s'il est absurde que les choses soient créées et anéanties à chaque instant, comme elles doivent l'être d'après le système des idéalistes, il n'est pas moins absurde d'en dire autant des couleurs et de la lumière, ainsi qu'on le fait toutefois généralement. De plus : En accordant l'existence de la matière, ou de la substance corporelle, on ne saurait disconvenir que nul des corps extérieurs n'existe pour nous, tant que nous ne le percevons pas. Tous les métaphysiciens admettent la divisibilité infinie de la matière ; il suit de là que chaque parcelle de cette matière renferme un nombre infini de parties imperceptibles pour les sens. Donc, si un corps donné paraît être d'une grosseur déterminée, ou ne présente aux sens qu'un nombre déterminé de parties, ce n'est point parce

qu'il ne renferme pas plus de parties, puisqu'il en contient une infinité, mais parce que les sens ne sont pas assez délicats pour appercevoir et distinguer toutes ces parties. A mesure que les sens deviennent plus délicats, ils aperçoivent un plus grand nombre de parties, c'est-à-dire, que l'objet paraît plus gros, et change de forme. Mais ce changement n'a pas lieu dans le corps, et il se passe uniquement dans les sens. Tout corps considéré en lui-même est infiniment étendu, et, en conséquence, sans forme ni figure. Donc, quelque certaine qu'on suppose l'existence de la matière hors de nous, les matérialistes eux-mêmes n'en sont pas moins obligés de convenir, d'après leurs propres principes, que ni les corps donnés, perçus par les sens, ni aucune chose quelconque, ne peuvent exister hors de l'esprit. Au reste, on conçoit tout naturellement qu'il n'est pas question ici de tel ou tel esprit individuel, mais qu'on prétend seulement qu'aucune chose ne peut exister hors d'aucun esprit quelconque.

On pourrait aussi alléguer contre l'idéalisme, que si l'étendue et la figure n'existaient que dans un esprit, il s'ensuivrait que l'esprit lui-même serait étendu, puisque l'étendue est un mode ou un attribut accordé au sujet dans lequel elle existe. Berkeley répond : La figure et l'étendue ne sont dans l'esprit qu'autant qu'il les perçoit, non comme des modes ou des attributs, mais uniquement par l'intermède des esprits ; et, de ce que l'étendue n'existe point ailleurs que dans l'âme, il ne s'ensuit point que cette âme soit étendue, pas plus qu'elle n'est rouge ou bleue, parce que ces couleurs n'existent que dans ses perceptions et nulle part ailleurs. Quand on dit qu'un *dé* à jouer est dur, étendu et carré, le mot *dé* désigne un sujet

ou une substance qui diffère des attributs de la dureté, de l'étendue et de la figure, lesquels attributs existent en lui. Mais, comment concevoir cela? Un *dé* ne signifie rien de différent des choses qu'on appele ses modes ou ses accidens; ces attributs ne sont autre chose que des définitions du mot *dé* lui-même.

Une autre objection encore contre l'idéalisme serait que l'anéantissement des idées de matière et de mouvement détruirait toute la philosophie corpusculaire, et renverserait les principes mécaniques dont on est parvenu à se servir avec tant d'avantage pour expliquer les phénomènes. Berkeley soutient que tous les phénomènes expliqués par ces suppositions peuvent l'être également sans elles. Expliquer des phénomènes, n'est autre chose que faire voir pourquoi nous avons telles ou telles idées en telles ou telles circonstances. Mais, quant à la manière dont la matière agit sur un esprit, ou produit en lui des idées, aucun philosophe ne s'arrogera la prétention de pouvoir l'expliquer; d'où il est clair que l'idée de la matière n'a pas la plus petite utilité dans la philosophie naturelle. D'ailleurs, les matérialistes n'expliquent pas les phénomènes par l'essence de la substance corporelle, mais ils le font par la figure, le mouvement et autres qualités, qui ne sont que de simples idées, et qui ne sauraient, en conséquence, être les causes d'aucune chose quelconque.

A la vérité, on trouve singulier de détruire les causes naturelles, et de tout attribuer à l'action immédiate des esprits. En adoptant le système des idéalistes, il n'est plus permis de dire que le feu échauffe, et que l'eau rafraîchit; mais il faut dire qu'un esprit échauffe, etc., langage qui sonne d'une manière ridicule à l'oreille. Berkeley ne dis-

convient pas qu'il n'en soit ainsi. Mais, quand il s'agit de choses semblables, il faut penser en savant et parler comme le vulgaire. Quelque convaincus que les savans soient du système de Copernic, ils n'en disent pas moins que le soleil se lève, se couche, arrive au méridien, et ils se rendraient ridicules s'ils s'exprimaient d'une autre manière dans la société. Quand on raisonne philosophiquement, il est difficile d'accommoder tellement le langage reçu aux idées, qu'il n'en résulte point matière à de fausses interprétations. C'est pourquoi un homme raisonnable, qui apprécie des raisonnemens originaux, pourvu toutefois que ces raisonnemens soient justes, ne se trouve pas choqué du contraste qui existe entre la manière dont ils sont conçus et le langage adopté dans le commerce ordinaire de la vie.

Certains, continue Berkeley, pourraient croire trouver un argument irrésistible dans la croyance générale et unanime de tous les hommes à l'existence de la matière ou des choses extérieures. Serait-il possible que tous les hommes se fussent trompés et se trompassent encore journellement à cet égard? S'il en était ainsi, quelle serait la source d'une erreur aussi ancienne, aussi enracinée, et aussi générale?

Premièrement, on peut douter que tous les hommes croient à l'existence des choses extérieures, dans le sens où les philosophes prennent ce dernier mot. Une croyance, proprement dite, à une chose vide de sens, ou qui implique contradiction, est impossible; et telle est, sans le moindre doute, suivant Berkeley, celle à l'existence de choses extérieures différentes des idées. A la vérité, on peut dire, dans un certain sens, que les hommes croient à l'existence de la matière, parce qu'ils agissent

comme si la cause immédiate des sensations dont ils sont affectés à chaque instant, et qui leur sont présentes, était une substance non pensante et dénuée de sentiment. Mais Berkeley ne trouvait pas qu'ils y attachassent un sens clair, et qu'ils en dussent tirer une opinion spéculative.

Quand même la croyance au monde corporel extérieur serait aussi généralement répandue parmi les hommes, on ne pourrait la considérer que comme un bien faible argument, en ayant, d'un autre côté, égard au nombre infini de préjugés et de fausses opinions que la plus grande partie du genre humain adopte avec tant d'opiniatreté. Il fut un temps où l'existence des antipodes et le mouvement de la terre passaient pour des absurdités monstrueuses, même parmi les savans, et il s'en faut encore de beaucoup aujourd'hui que tous les hommes en soient entièrement convaincus.

On découvre sans peine la cause qui rend si général et qui fortifie autant le préjugé de l'existence des choses extérieures. Les hommes perçoivent différentes idées dont ils ne se reconnaissent pas eux-mêmes les auteurs, et qui sont indépendantes de leur volonté, parce qu'elles ne procèdent pas de leur principe intérieur d'activité. Delà nait, chez eux, l'opinion que les idées, ou les objets de leurs perceptions, existent hors de leur esprit, et personne ne soupçonne même qu'il y ait en cela la contradiction la plus manifeste. Les philosophes qui s'apperçurent que les objets immédiats des perceptions ne peuvent point exister hors de l'âme, rectifièrent bien jusqu'à un certain point l'erreur de la grande multitude; mais ils tombèrent dans une autre non moins absurde, celle qu'il y a hors de l'esprit certains objets existans par eux-mêmes, et dont nos idées ne sont que des images ou des res-

semblances, produites par les impressions qu'ils font sur notre âme. Cette opinion des philosophes tire son origine de la même source que le préjugé de la grande multitude, c'est-à-dire, de ce que ces philosophes eurent la conscience qu'ils n'étaient point eux-mêmes les auteurs de leurs sensations : d'où ils conclurent que ces dernières venaient à l'âme du dehors, et devaient, par conséquent, avoir une cause différente d'elles-mêmes. Si l'on aima mieux admettre des choses extérieures qu'un esprit pouvant seul agir sur l'âme, c'est parce qu'on ne sentit pas la contradiction qui règne, tant dans la supposition des choses extérieures correspondantes et semblables à nos idées, que dans les attributs de force ou d'activité accordés à ces choses. En outre, l'esprit suprême qui fait naitre en nous les idées, n'est désigné pour notre perception par aucun ensemble déterminé et fini d'idées finies, comme les hommes le sont, circonstance à laquelle il faut joindre encore la régularité et l'uniformité de ses actes. Que le cours de la nature vienne à être interrompu par un miracle, tous les hommes sont disposés de suite à reconnaître la présence d'un être supérieur agissant; mais la marche ordinaire de la nature n'excite aucune réflexion, quoiqu'elle soit une preuve de la sagesse, de la puissance et de la bonté infinies du Créateur.

Peut-être quelques personnes trouvent-elles l'idéalisme incompatible avec certaines vérités très avérées de la philosophie et des mathématiques. Les astronomes, par exemple, enseignent presque généralement aujourd'hui le mouvement de la terre comme une vérité fondée sur les raisons les plus claires et les plus convaincantes ; mais il ne peut rien y avoir de semblable d'après les principes de l'idéalisme. Comme le mouvement n'est qu'une idée,

il en résulte que ce mouvement n'existe qu'autant qu'on *le* perçoit, et cependant on n'apperçoit pas le mouvement de la terre. On répond à cette difficulté: demander si la terre se meut ou non, c'est seulement poser en question de savoir si nous avons droit de dire, d'après les observations des astronomes, que quand nous nous trouvons dans telles circonstances, dans telle situation et dans tels rapports à l'égard de la terre et du soleil, nous appercevons le mouvement de notre globe et des autres planètes en vertu des lois fixes de la nature. Or nous n'avons raisonnablement pas le moindre sujet de tirer une conclusion semblable.

Mais à quoi servent, suivant les idéalistes, l'organisation admirable et compliquée des végétaux, le mécanisme de la structure des animaux? Les plantes ne peuvent-elles pas croître, se couvrir de feuilles, et porter des fleurs, les animaux ne peuvent-ils point exécuter leurs mouvemens, sans l'association si compliquée et si étonnante de leurs parties intérieures, lesquelles, comme idées, n'ont en elles ni force ni activité, et n'ont point d'enchaînement nécessaire avec les effets qu'on a coutume de leur attribuer. Si un esprit produit immédiatement ces effets par un *fiat*, ou par un acte de sa volonté, tout l'artifice qui se remarque dans les œuvres de l'homme ou de la nature est inutile. En un mot, comment expliquer, d'après l'idéalisme, l'harmonie tant de la nature que de l'art?

Berkeley avoue que, sous le rapport de la Providence et de l'harmonie de la nature, l'idéalisme présente des difficultés qu'il ne sait comment lever; mais il ne croit pas qu'une objection de cette nature puisse détruire la vérité et la certitude de choses qui se laissent prouver *à priori* avec la plus grande évidence possible. Les principes philoso-

phiques reçus ne sont d'ailleurs point exempts de difficultés semblables. En les admettant, on peut de même demander, pourquoi Dieu a choisi la méthode de produire, par des instrumens et des machines, des choses, que, de l'aveu même de tout le monde, il lui eût été possible de produire sans le moindre appareil, et par un simple acte de sa volonté. N'oublions en outre point que quoique la fabrication de toutes les parties et de tous les les organes ne fût pas absolument nécessaire pour produire aucun effet, elle l'était cependant pour produire les choses d'une manière régulière d'après les lois de la nature. Enfin, cela ne signifie au fond rien autre chose sinon que les idées ne sont point produites par un hazard aveugle, mais qu'il règne entr'elles une certaine harmonie et une certaine liaison, semblables à celles qui existent entre cause et effet. Il y a donc des combinaisons régulières et compliquées de ces idées, qui paraissent être autant d'instrumens dans les mains de la nature, laquelle, cachée derrière le rideau, manifeste son activité occulte, et produit les phénomènes qui frappent nos regards sur la scène du monde.

Berkeley sentit bien que son explication n'était point encore satisfaisante. Il s'efforça donc de déterminer autrement l'idée de la causalité, et il y procéda de la même manière que Hume le fit dans la suite. Le feu que je vois n'est pas la cause de la douleur que je ressens quand je m'en approche, mais seulement un signe qui sert à m'en éloigner. Le bruit que j'entends n'est point l'effet du mouvement de tels ou tels corps qui se choquent, mais ce n'en est que le signe. La cause pour laquelle les idées sont formées en organes, c'est-à-dire, en combinaisons régulières et factices, est la même que celle qui fait qu'on associe des lettres pour en

construire des mots. Pour qu'un petit nombre d'idées primitives pussent désigner un grand nombre d'effets et d'actes, il était nécessaire de les combiner de différentes manières, et pour que leur emploi dans cette vue fût durable et général, il fallait que ces combinaisons fussent faites d'après une règle, et d'après une sage composition. C'est ainsi que nous apprennons ce que nous avons à attendre de tel ou tel acte, et quelles méthodes il convient de mettre en usage pour produire des idées données. Il est évident aussi, d'après cela, que les choses inexplicables, quand on admet une cause qui coopère ou concourt à l'effet, s'expliquent très naturellement, et qu'on leur accorde une utilité très appropriée et très frappante, lorsqu'on les considère simplement comme les caractères ou les signes de notre instruction. La découverte de ces signes établis par l'auteur de la nature, et les efforts nécessaires pour les comprendre, devraient donc être le fait de la philosophie naturelle, au lieu qu'elle prétend expliquer les choses par des causes corporelles. Cette prétention parait avoir le plus contribué à éloigner les hommes de ce principe actif, de cet esprit suprême et sage par excellence, en qui nous vivons et sommes.

A la place de l'idée reçue de la matière, on pourrait en admettre une autre, et refuser à cette dernière toutes les qualités qui lui sont ordinairement accordées, à l'exception toutefois de l'essence d'une substance inerte et insensible. Cette matière, quoique non apperçue, existerait hors de l'esprit : elle serait la cause de nos idées, ou il plairait à la Divinité de produire en nous des idées à son occasion. On n'entrevoit pas bien pourquoi il n'existerait pas une matière semblable. (La matière serait donc alors considérée comme la chose en elle-même,

pour parler le langage de la philosophie de Kant).

Berkeley oppose à cette objection les raisonnemens suivans :

1.° Il n'est pas moins absurde d'admettre une substance sans accidens, que des accidens sans une substance.

2.° Quand on accorderait qu'une semblable substance, non susceptible d'être connue, peut exister, on serait encore en droit de demander où elle doit exister. On suppose d'avance qu'elle ne doit point exister dans l'esprit; et il n'est pas moins certain qu'elle n'existe en aucun lieu, parce que toute étendue n'existe que dans un esprit, ainsi qu'il a déjà été démontré. Il ne reste donc plus autre chose à dire, sinon qu'elle n'existe nulle part.

3.° Attachons-nous seulement à examiner de plus près l'idée qu'on se forme ici de la matière. Elle n'agit point, ne perçoit point, et n'est point perçue; car c'est pour ces trois raisons qu'on la nomme une substance inerte, insensible et inaperceptible. L'idée de la matière ne se compose donc ici que de négations, à l'exception du seul caractère de sujet; mais ce sujet ne porte rien, de sorte que la matière se réduit au néant.

4.° Si on dit que la matière est une cause inconnue, qui détermine la volonté de Dieu à produire en nous les idées, on demande qu'est-ce qui peut nous engager à admettre la présence d'une chose que nous ne connaissons, ni par les sens, ni par la raison, qui est incapable de produire aucune idée quelconque dans notre âme, qui n'a ni étendue, ni forme, et qui n'existe nulle part? Qu'entend-on par cette cause, qui doit être la matière par rapport à la volonté divine? Rien autre chose, sans doute, qu'une cause efficiente d'un effet quelconque, ou toute autre chose qui accompagne la cause

dans le cours ordinaire de la nature. Mais, dans aucune de ces deux acceptions, la matière ne saurait être cause par rapport à la Divinité. Comme *inerte*, elle ne peut point être une cause *efficiente*; comme privée de toutes les qualités *sensibles*, elle ne peut point être perçue, ni, par conséquent, donner lieu à nos perceptions. On emploie donc le mot *occasionellement* sans y attacher la moindre signification précise.

Mais, quoique nous n'apercevions pas la matière, peut-être est-elle aperçue par la Divinité, pour qui elle constitue la cause déterminante de nos idées. C'est là une hypothèse tout-à-fait arbitraire. La seule chose qu'on puisse conclure de la régularité de nos sensations, c'est la sagesse et la bonté de l'esprit qui les produit en nous, et qui suffit pour expliquer tous les phénomènes de la nature, sans qu'on ait besoin de recourir à une matière inerte et insensible, par laquelle on n'explique rien.

On pourrait encore dire que si la matière est inapte à être perçue, ce n'est point là un argument en faveur de sa non-existence, pas plus que l'impossibilité où un aveugle-né se trouve de percevoir les couleurs ne prouve qu'il n'y a ni lumière, ni couleurs. Berkeley répond : Quand on n'entend par matière que le sujet inconnu de qualités inconnues, il doit peu nous importer de savoir s'il existe ou non quelque chose de semblable; car à quoi aboutit une dispute sur une chose par rapport à laquelle nous ignorons pourquoi et comment elle existe? En outre : Quand bien même un nouveau sens nous serait accordé, il ne ferait encore que nous procurer de nouvelles idées ou sensations; et nous aurions alors à alléguer, contre l'existence objective de ces idées dans une substance non-

apercevante, les mêmes raisons que nous possédons dans l'état et le nombre actuel de nos sens.

Après la critique des argumens que la raison et l'expérience paraissent fournir contre l'idéalisme, Berkeley passe à l'examen de ceux qu'on peut tirer de la révélation. L'Ecriture-Sainte dit clairement et positivement qu'il existe des corps hors de nous, et que ces corps sont quelque chose de plus que de simples idées. Berkeley répond que sa nouvelle doctrine ne diminue en rien la vérité de la Bible, non plus que celle de tout autre livre où on se sert de l'expression ordinaire de monde corporel extérieur. Il ne s'agit que de savoir comment on établit ensuite la différence entre les mots *chose* et *idée*; et, suivant l'idéaliste, quand la Bible parle de corps, c'est absolument comme si elle faisait mention d'idées. Berkeley pensait que la Bible n'admet expressément nulle part ce que les philosophes nomment matière, c'est-à-dire, l'existence des choses hors d'un esprit différent des idées.

L'idéalisme ne détruit pas même la réalité des miracles. On pourrait, il est vrai, demander : La baguette de Moïse ne fut-elle point réellement convertie en serpent, et ne s'effectua-t-il qu'un changement d'idées dans l'esprit des spectateurs ? Aux noces de Cana, le Rédempteur ne fit-il que fasciner la vue, l'odorat et le goût des convives, et que produire en eux l'idée du vin ? Voici la réponse de Berkeley : La baguette de Moïse fut certainement convertie en un serpent réel, et l'eau changée en vin réel ; mais le philosophe renvoie à la distinction qu'il avait établie plus haut entre réalité et imagination. Si tous ceux qui assistaient aux noces de Cana virent, flairèrent, goûtèrent et burent réellement du vin, et s'ils sentirent tous les effets de cette liqueur, on ne peut pas douter le

moins du monde de sa réalité. Il n'y a point ici de différence dans la chose, et il n'y en a seulement que dans les principes de la connaissance de cette chose.

XIII. La connaissance humaine, en général, peut donc être rapportée à deux classes principales d'objets, les idées et les esprits. La fausse distinction qu'on établissait entre les idées purement existantes dans l'esprit (ce qu'on a coutume d'appeler les *idées*), et les objets réels hors de l'esprit, à qui on accordait une existence matérielle, est la véritable source du scepticisme. En effet, tant qu'on admet l'existence de choses réelles hors de l'esprit, et qu'on ne croit la connaissance réelle qu'autant qu'elle correspond à ces choses réelles, il suit qu'on ne saurait être certain qu'une connaissance réelle des choses soit jamais possible. En effet, comment parvenir à savoir que les choses perçues correspondent, hors de l'esprit, aux choses non perçues? Le scepticisme ne peut pas révoquer en doute l'existence des idées, ni par conséquent non plus celle d'une connaissance réelle. En raisonnant ainsi, Berkeley ne songeait point que la difficulté renaît d'un autre côté, et que le scepticisme se fonde sur une raison opposée. De ce qu'on ne saurait prouver l'existence objective de choses hors de nous, il ne suit pas qu'il n'y ait point réellement de choses hors de nous; et, comme le sceptique oppose l'idéalisme possible au réalisme, de même il peut aussi se servir du réalisme possible contre l'idéalisme. L'idéalisme ne renverse donc, en aucune manière, le scepticisme, ainsi que Berkeley se l'imaginait.

Cependant Berkeley, croyant que le réalisme est la base du scepticisme, y rapportait aussi l'origine de l'athéisme et de l'irréligion. La proposition que la matière a été créée de rien fut trouvée si incom-

préhensible, même par les philosophes les plus célèbres, et par ceux qui admettaient l'existence de Dieu, qu'il soutinrent que la matière est incréée et éternelle comme la Divinité. Quand on croit à un monde matériel extérieur, rien de plus naturel qu'un système philosophique où l'on tourne en ridicule l'existence des substances immatérielles, où l'on admet la divisibilité de l'âme, où l'on suppose qu'elle est sujette à la destruction comme le corps, où l'on nie toute espèce de liberté et d'harmonie dans la formation et la conservation des choses, où l'on considère une substance existante par elle-même, non pensante et stupide, comme la cause et la source de toutes les choses, où enfin l'on nie la Providence d'un esprit supérieur, remplacée alors par un hasard aveugle ou par une nécessité fatale. Les partisans du théisme et de la vraie religion devraient donc réunir leurs efforts en faveur de l'idéalisme, qui enlève aux athées leur principal subterfuge. Berkeley fait voir, à cette occasion, combien le réalisme introduit, dans les dogmes du christianisme, par exemple, dans celui de la Résurrection, de difficultés insolubles et nombreuses, qui disparaissent toutes devant les principes de l'idéalisme.

XIV. Outre l'existence extérieure des objets de la perception, la théorie reçue des idées abstraites est encore une source abondante d'erreurs et de difficultés par rapport à la connaissance idéale. Les choses les mieux connues, celles qui nous sont le plus familières dans le commerce ordinaire de la vie, deviennent difficiles et inintelligibles quand on les prend abstractivement. Chacun sait ce que le temps, l'espace et le mouvement sont *in concretó;* mais, entre les mains des métaphysiciens, ces idées deviennent si abstraites et si subtiles, que le vulgaire ne peut plus les saisir. Le temps pur,

abstraction faite de toute succession des idées dans mon esprit, est une chose absolument inconcevable pour moi, dit Berkeley. Mais si le temps n'est rien *in abstractó*, il s'ensuit que la durée de tout esprit fini doit être déterminée d'après le nombre des idées ou actions qui se succèdent immédiatement dans ce même esprit. L'âme pense donc toujours, et il serait, en réalité, très-difficile de séparer l'existence d'un esprit de la pensée. Il en est de même quand nous essayons d'isoler les idées d'étendue et de mouvement de toutes les autres qualités, et de les considérer en elles-mêmes. Elles se réduisent à rien. En opérant cette séparation, on admet : 1.° que l'étendue peut s'isoler réellement de toutes les autres qualités sensibles ; 2.° que la réalité de l'étendue peut également se séparer de la perception de cette même étendue. Mais celui qui réfléchit là-dessus, et qui se comprend lui-même, est obligé d'avouer que toutes les qualités sensibles sont de la même manière des sensations, et de la même manière aussi réelles, que la couleur doit aussi se trouver là où existe l'étendue, c'est-à-dire, dans un esprit, que les archétypes de toutes deux ne peuvent exister que dans un autre esprit, enfin, que les objets des sens ne sont que des sensations associées et mixtes, dont nulle ne saurait être supposée existante sans perception. Chacun sait ce que c'est qu'être heureux, ou ce que c'est qu'un objet bon ; mais qu'on essaie de se former une idée du bonheur, abstraction faite de tout plaisir particulier, ou une idée de la bonté, sans avoir égard à aucun objet bon ! Les idées de la justice et de la vertu sont dans le même cas. L'opinion reçue que ces mots désignent des idées générales renfermant toutes les personnes et toutes les actions particulières, semble avoir hérissé la morale d'une

foule de difficultés, et en avoir rendu l'étude moins utile à l'homme. Toutes ces difficultés disparaissent devant une théorie idéalistique de la nature des objets en général, et de celle des objets sensibles en particulier.

XVI. Berkeley fait une application remarquable de sa théorie à la doctrine de Dieu, de son existence et de ses qualités. Il prétend que Dieu est aussi évidemment et immédiatement connu de nous que tout autre esprit, quel qu'il soit, différent de nous. Nous connaissons même l'existence de la Divinité avec plus d'évidence que celle des hommes, parce que les effets de la nature sont infiniment plus nombreux et plus aptes à frapper les sens que ceux des individus humains. Il n'y a point de phénomène exprimant un homme ou un acte humain qui ne constate, d'une manière bien plus convaincante encore, l'existence d'un esprit, Créateur de la nature. Par rapport aux autres personnes, il est clair que la volonté de l'homme n'a pas d'autre objet que le mouvement des membres du corps; mais il dépend tout-à-fait de la volonté du Créateur que ce mouvement produise une idée dans l'esprit d'un autre, ou soit accompagné de cette idée. Le Créateur seul conserve toutes les choses par sa puissance; c'est uniquement de lui que dépend l'enchaînement qui existe entre les esprits, et par lequel ils s'aperçoivent de leur existence réciproque. Cependant cette pure lumière radieuse, qui éclaire chacun, est invisible par elle-même.

Quand on demande si la nature n'a aucune part à la production des choses naturelles, et si toutes celles-ci doivent être attribuées à la seule et immédiate action de Dieu, on répond : Si on n'entend par nature que la série visible des effets, ou des sensations isolées dans notre esprit d'après cer-

taines lois générales, évidemment alors la nature ne produit aucune chose nulle part ; mais si on appelle nature un être différent de Dieu, des lois de la nature et des objets perçus par les sens, dans ce cas c'est un mot vide de sens, et auquel aucune idée intelligible ne se rattache. Prise dans cette acception, la nature est une vaine chimère inventée par les philosophes païens, qui n'avaient point d'idée exacte de la présence universelle et de la perfection infinie de Dieu. Berkeley trouve donc fort singulier que les philosophes chrétiens aient admis une autre nature dans ce dernier sens, puisque l'Ecriture-Sainte attribue constamment à la main immédiate de Dieu tous les effets que les philosophes *païens* ont coutume d'attribuer à la nature.

Il est vrai que, de prime abord, la méthode lente et graduelle que nous observons dans la production des choses naturelles ne semble point constater que la main immédiate d'un Créateur tout-puissant en soit la cause. Les monstres, les accouchemens avant terme, le desséchement des fleurs des arbres, les pluies qui tombent par torrens, les maux qui accablent l'homme pendant le cours de sa vie, paraissent être autant de preuves qui démontrent que la formation de la nature n'est pas immédiatement opérée et régie par un esprit doué d'une sagesse et d'une bonté infinies. Cependant cette méthode de la nature est absolument nécessaire pour agir, d'après les règles les plus simples et les plus générales, d'une manière constamment identique, et c'est-là, sans contredit, une preuve de la sagesse et de la bonté de Dieu. D'ailleurs, les imperfections et les maux de la nature ne sont pas non plus sans but, ni sans utilité. Il en résulte une variété attrayante ; ils relèvent la beauté de la création, comme les ombres servent dans un tableau à

en faire ressortir davantage les parties éclairées. Nous devons aussi examiner avec beaucoup d'attention si les reproches que nous fondons sur les semences qui ne fructifient pas, sur les embryons qui n'arrivent point au terme parfait de la vie, et sur la destruction accidentelle des végétaux ou des animaux avant l'époque de leur entière maturité, annoncent un défaut de sagesse dans l'auteur de la nature, ou s'ils ne sont pas plutôt l'effet d'un préjugé que nous avons embrassé par suite de nos relations avec les faibles mortels. Nul doute qu'une administration de choses, qui exige beaucoup de peine et de travail de la part de l'homme, ne puisse passer à ses yeux pour de la sagesse ; mais, quand il s'agit du grand Créateur, la machine admirable et incompréhensible d'un animal ou d'une plante ne saurait coûter le moindre travail, puisqu'un esprit tout-puissant donne l'existence à tout par un simple acte de sa volonté. L'abondance extrême des choses naturelles ne doit donc point être regardée comme faiblesse ou profusion chez leur Créateur; mais c'est, au contraire, une preuve de la richesse de sa puissance.

Les maux qui pèsent sur les esprits finis et imparfaits, ou sur les hommes, sont, dans l'état actuel de ces derniers, inévitablement nécessaires pour leur bonheur. Notre vue n'est point assez perçante à cet égard. Nous appelons l'idée d'une douleur particulière quelconque un mal, au lieu que, si nous portions nos regards plus loin, nous reconaîtrions que les choses particulières, qui semblent être des maux lorsqu'on les considère en elles-mêmes, ont cependant la nature du bien aussitôt qu'on les examine dans leur enchaînement avec le système entier du monde.

Les *Three dialogues between Hylas and Philo-*

nous n'ont pour but que de mettre l'idéalisme plus à la portée du public éclairé, et de faire mieux saisir ce système, tel qu'il se trouve exposé dogmatiquement dans l'ouvrage sur les *Principles of human knowledge*. L'assertion capitale qu'il n'existe pas de matière hors de nous, et que toute connaissance des choses extérieures se fonde sur nos idées subjectives, s'y trouve appuyée aussi de différens argumens nouveaux, tirés de la nature de la connaissance que nous avons des objets sensibles eux-mêmes. Toute impression de chaleur ou de froid, quel qu'en soit le degré appréciable, est accompagnée d'un sentiment de plaisir ou de déplaisir, qui se confond avec la sensation de cette impression en une seule et même sensation. Si donc la chaleur et le froid étaient objectivement inhérens à une substance matérielle, il faudrait que cette substance eût une capacité de sentir du plaisir ou de la douleur : ce qu'on ne saurait admettre. D'ailleurs, il arrive fréquemment qu'une seule et même matière est chaude pour le tact de l'un, et froide pour celui de l'autre : il faudrait donc que cette matière eût deux natures contradictoires; ce qu'il est également impossible d'admettre. De là résulte que la chaleur et le froid ne peuvent point être des qualités objectives d'une substance matérielle. Quant aux sensations du goût, elle se comportent absolument comme celles du tact : elles ne font que représenter le subjectif; car, si elles avaient quelqu'objectivité, elles exprimeraient des natures en contradiction ensemble, puisque, dans une foule de cas, un homme bien portant trouve une saveur douce à ce qui est amer pour un malade, et que le même aliment offre une saveur différente à différens hommes. Les tons consistent uniquement aussi en des sensations subjectives de l'ouïe. Berkeley

attaque l'opinion que les sons tirent leur source des mouvemens objectifs de l'air. Si les sons étaient des mouvemens, les mouvemens devraient avoir les qualités qui appartiennent aux sons subjectifs réels; il faudrait que le mouvement fût grave, aigu, glapissant, etc.; ce qui est absurde. D'ailleurs le mouvement est aussi senti par le tact : si donc les sons étaient des mouvemens, on devrait également les voir et les palper, tandis qu'on ne peut que les entendre.

Berkeley applique la même manière de raisonner aux qualités radicales des choses. La grandeur et la solidité ne sont que des idées subjectives. Le pied d'une teigne nous paraît très-petit, et la teigne elle-même nous semble très-grosse : si donc la grandeur n'avait rien de subjectif, il faudrait qu'une même chose eût à-la-fois une grandeur différente. Une qualité réelle d'un objet ne peut pas venir à changer, sans que l'objet lui-même n'éprouve un changement : au contraire, la grandeur visible d'un objet varie à proportion de sa distance, sans que cet objet lui-même change. De même, la vélocité du mouvement semble à différens hommes être différente. Différens individus sentent diversement aussi la force de résistance, la solididité, la dureté. Ce que l'un trouve mou, un autre le croit dur : donc, ces phénomènes n'ont pas non plus de réalité objective.

On peut objecter, il est vrai, qu'il existe hors de nous des choses qui ne sont que diversement senties, tandis que ces choses, diversement senties par différens hommes, ne sont toutefois qu'une seule et même chose. Berkeley répond, comme ci-dessus, que ces choses ne sont en elles-mêmes que des choses rationnelles, dénuées de toute espèce de réalité objective hors de la pensée. Dès qu'on considère les

idées et leurs objets comme essentiellement différens, et même opposés, on suppose, dans chaque idée, deux choses, dont l'une est un acte de l'âme, et dont l'autre n'en est pas un. Nous ne sommes que passifs à l'égard des sensations, nous sommes obligés de prendre ces sensations telles qu'elles nous sont données, et, s'il y a quelque chose qui soit acte dans la sensation, par exemple, l'inspiration des vapeurs quand on odore, ce n'est point la sensation elle-même.

Si nous prévoyons la distance d'un objet, nous en sommes redevables à l'expérience, et non à la sensation visuelle elle-même. Un aveugle de naissance, qui recouvrerait tout-à-coup l'exercice de la vue, n'aurait pas la moindre idée de la distance; car *la distance* est une ligne droite tirée de l'œil de la personne qui voit à l'objet, et cette ligne elle-même ne peut point être sentie.

Il est faux que les sensations et les idées soient, en quelque sorte, des images des choses extérieures, et qu'en conséquence nous connaissions ces dernières immédiatement par elles. En voyant un tableau, je ne puis pas reconnaître immédiatement l'original, lorsque la mémoire ou la raison ne m'ont point déjà donné la connaissance de cet original. Les simples sens ne nous apprennent rien à l'égard du rapport qui existe entre les idées, comme images des objets, et les objets eux-mêmes. Mais ni la mémoire ni la raison ne peuvent nous apprendre à connaître les originaux des idées; car elles ne sont point une source de la connaissance des objets.

Pour prouver encore davantage que les idées ne sauraient faire connaître immédiatement aucune réalité objective différente d'elles, Berkeley emploie l'argumentation suivante : Les objets doivent être indépendans des sensations; donc ils ne peuvent

point se régler sur la variabilité de ces dernières. Mais comment, si nous admettons cette supposition, nos idées, qui sont si variables, peuvent-elles nous représenter fidèlement l'objet constant et invariable? Ces images ne servent non plus à rien; car il nous est impossible de distinguer en elles ce qui est faux de ce qui est vrai. En outre, comme les originaux des idées ne sont pas perçus immédiatement, ils ne sont point sensibles. Or, comment la chose non sensible peut-elle ressembler à ce qui est sensible? Une sensation ou une idée ne peut simuler autre chose que ce qui est soi-même sensation ou idée. La chose invisible ne saurait ressembler à la chose visible. Enfin, les objets extérieurs ne peuvent point être perçus par les changemens du cerveau; car ce qui est perçu immédiatement doit être une simple idée, et les idées ne peuvent point exister hors de l'âme. Si nous n'avons pas une seule idée du cerveau, tout ce qu'on en dit est inintelligible; mais si nous en avons une, tous les changemens du cerveau sont des idées qui se trouvent dans une idée. Quelle relation d'ailleurs peut-il exister entre un mouvement des nerfs et la sensation d'une couleur ou d'un son dans l'âme? Comment cette sensation peut-elle être un effet de ce mouvement?

Berkeley sentit bien que, d'après son système, Dieu devient l'auteur de tous les actes de l'homme, par conséquent aussi celui des mauvaises actions. Pour éviter ce défaut, il eut recours à un subterfuge, et accorda aux esprits raisonnables une liberté indépendante de Dieu. Il faut distinguer l'action de la volonté de celui qui agit. Le mal moral ne gît pas dans la première, qui est indifférente par elle-même, mais dans la seconde, lorsqu'elle se manifeste en sens inverse des lois de la raison et

de la religion. Supposons aussi que la cause physique des actions, comme telles, réside en Dieu, la cause morale s'en trouve toutefois dans la volonté libre de celui qui agit, de sorte que Dieu ne peut nullement passer pour l'auteur du mal moral. Cette même liberté de l'homme fait aussi que Dieu n'est pas l'unique principe des mouvemens des corps. Les esprits raisonnables finis ont également le pouvoir du mouvement, limité il est vrai, et comme pouvoir fondé en Dieu; mais ils l'ont cependant de telle sorte qu'ils peuvent en user d'après leur liberté. Berkeley croyait encore échapper de cette manière à l'objection que Dieu ne trompe jamais, et que cependant l'auteur de toutes les idées doit tromper les hommes, puisque tous ces derniers sont sujets à des erreurs de connaissance. La cause de l'erreur est toute entière du côté de l'homme, et cette erreur résulte de l'abus de la liberté. Dieu ne peut être considéré comme l'auteur immédiat de nos idées que quand il nous communique ces dernières par une révélation surnaturelle, ou quand elles sont tellement conformes à notre raison qu'il est impossible de ne pas les adopter. Mais, dans ce cas aussi, les idées sont nécessairement vraies.

Plusieurs des argumens que Berkeley employait pour démontrer la subjectivité de toutes nos idées et sensations des objets, ne prouvent incontestablement point ce qu'ils devraient constater; mais, quoique Berkeley pût convenir de cette vérité, il ne lui en restait pas moins toujours l'argument principal, que toute notre connaissance des choses extérieures ne consiste que dans nos sensations et nos idées, et que l'homme ne saurait jamais sortir de sa conscience subjective. C'était là aussi, à proprement parler, ce qu'il prétendait démontrer par

tous les raisonnemens dont il se servait. On distingue surtout l'argument, rempli de sagacité pour l'époque où vivait ce philosophe, qu'on ne peut point démontrer objectivement la substance. Il est impossible de méconnaître un penseur profond et plein de génie dans la conclusion hardie qu'il en tira : Il n'y a ni matière, ni corps, mais il n'y a que des idées et des esprits, et les idées acquises par les sens, qui sont accidentelles, doivent avoir un autre esprit pour auteur, esprit qui, à raison de leur variété infinie et de leur harmonie avec l'ensemble, doit être lui-même infini.

L'idéalisme de Léibnitz diffère de celui de Berkeley, en ce que le philosophe allemand admettait d'abord un monde corporel, à la vérité dans un sens autre que celui du vulgaire, tandis que Berkeley niait totalement l'existence de ce monde. Suivant Léibnitz, nos idées des corps correspondent à des corps réels hors de nous. Ces corps, quant à leurs principes élémentaires, sont aussi bien composés de monades, ou de forces analogues à l'âme, et susceptibles d'idées, que les âmes animales et que les esprits raisonnables. Voilà en quoi Léibnitz s'écartait des idées reçues de la matière et des corps. Mais les monades du monde corporel n'ont que des sensations, sans mémoire, ni conscience, lesquelles accompagnent les idées des animaux et des hommes. Berkeley niait absolument que nos idées des corps correspondissent à quelque chose d'objectif. Les idées des choses extérieures ont donc, dans le système de Léibnitz, une réalité objective, qui leur est refusée dans celui de Berkeley. En outre, suivant Léibnitz, la monade, notamment l'esprit humain, tire ses idées d'elle-même, et Dieu a seulement préétabli son harmonie avec les idées de toutes les autres monades. Berkeley prétendait

que les idées des esprits finis leur sont communiquées par un esprit infini. Enfin, suivant Berkeley, chaque esprit fini existe seul pour lui, et tout ce qu'il se représente comme existant hors de lui, ne paraît qu'en lui ; c'est un jeu exécuté par l'influence d'un autre esprit. Selon Léibnitz, tout le monde extérieur existe réellement hors de nous, tant les corps, que les autres substances vivantes et raisonnables, quoiqu'il ne s'exerce aucune influence physique réciproque entre ces corps et ces substances. Ainsi l'idéalisme de Berkeley est, généralement, plus rigide que celui de Léibnitz. Cependant l'auteur ne l'a pas, à beaucoup près, porté aussi loin que Kant, si on considère la chose en elle-même, *telle* que celui-ci l'admet, comme une idée *vide de sens*, et cet idéalisme est encore bien moins sévère que celui de Fichte. Fichte veut que le moi lui-même soit l'absolu, qu'il soit la source et la cause de toute réalité en général. Dans l'opinion de Berkeley, le moi de l'homme n'est pas l'absolu ; mais l'esprit infini, en sa qualité d'auteur des idées, est cet absolu.

Les principales raisons qui combattent l'idéalisme de Berkeley, sont les suivantes :

1.° De l'argument que toute notre connaissance repose sur nos sensations et nos idées subjectives, il suit seulement que toute connaissance, comme telle, est subjective ; mais on n'en peut pas conclure la non-réalité des choses extérieures, qui sont les causes réelles de la connaissance. Ces choses peuvent exister en elles-mêmes, quoiqu'il soit impossible de les connaître en elles-mêmes.

2.° Le rapport mutuel des choses extérieures et de notre pouvoir de connaissance est inconnu, ou on ne saurait concevoir comment les choses extérieures engendrent leurs idées. La manière dont l'esprit

infini communique les idées aux esprits finis est également incompréhensible.

3.° L'idéalisme de Berkeley ne permet point d'expliquer les alternatives de l'état psycologique, comme la veille, le sommeil et les songes, non plus que la différence entre les imaginations et les idées d'objets réellement présens, ou entre les idées nécessaires et accidentelles, ni les sensations de douleur et de repentir. Ce que Berkeley a dit, pour expliquer la différence entre les chimères de l'imagination et les idées réelles, est insuffisant, et nullement propre à satisfaire.

4.° Le libre arbitre ne se concilie point avec ce système. Berkeley l'admettait cependant, puisqu'il avait besoin de cette idée pour justifier sa doctrine de quelques reproches majeurs, que lui-même se fit, ou qui lui furent communiqués par d'autres. En effet, comme le libre arbitre ne peut jamais se manifester sans idées, et que Dieu produit toutes les idées qui se rapportent aux objets extérieurs, les actions de l'homme sont toujours déterminées.

5.° La conscience du droit et du devoir suppose, hors de nous, une sphère d'êtres raisonnables, à qui les lois de cette conscience se rapportent. Voilà pourquoi aussi le sens commun et le sentiment naturel s'élèvent absolument contre la doctrine de Berkeley. Du vivant même de ce philosophe, Arbuthnott, un de ses amis, plaisantait déjà sur son système, dans une lettre roulant sur l'état de la santé de Berkeley : « Notre pauvre philosophe Berkeley, disait-il, a maintenant l'idée de la santé, « qu'il fut très-difficile de faire naître chez lui ; car « il avait si fortement celle d'une fièvre violente, « qu'il fallut beaucoup de peine pour la détruire « en provoquant l'idée contraire. »

L'*Essay towards a new theory of vision* peut,

jusqu'à un certain point, servir d'introduction à l'idéalisme de Berkeley; car ce philosophe cherche à y démontrer plus amplement encore l'accord de sa doctrine avec l'observation. Je vais rapporter ici quelques-uns des résultats les plus remarquables de ce livre, en faisant connaître les raisonnemens d'où ils découlent.

Un aveugle de naissance, à qui le sens de la vue serait rendu, ne recevrait d'abord, par ce sens, aucune idée de la distance. Le soleil et les étoiles, les objets les plus éloignés, comme les plus rapprochés, lui sembleraient tous également être dans son œil, ou plutôt dans son âme. Les choses qu'il apercevrait avec le secours de la vue, ne lui sembleraient être que ce qu'elles sont en effet réellement, une nouvelle série de pensées ou de sensations, aussi voisines de lui, chacune, que le sont les perceptions de plaisir ou de douleur, ou les sensations les plus intérieures de l'âme. Donc, si nous parvenons à juger que les objets de la vue se trouvent à quelque distance de nous, c'est par suite de l'expérience, qu'un aveugle-né ne peut naturellement point avoir.

Toute distance se reconnaît par l'intermède d'une autre idée, qui est perçue dans l'acte même de la vision; car la distance en elle-même ne peut point être vue. Si l'objet qui se trouve à une certaine distance de l'œil vient à se rapprocher de cet organe, la perception en devient plus difficile, et la diffusion augmente à proportion que l'objet s'avoisine davantage de l'œil. Comme ce phénomène a lieu régulièrement, il s'établit dans l'âme une connexion habituelle entre la distance et les différens degrés de diffusion de l'objet aperçu. La plus grande diffusion entraîne avec elle la moindre distance de l'objet, et la diffusion la moins considérable est

accompagnée de la distance la plus grande de ce même objet. La diffusion de l'apparition de l'objet semble être le milieu à l'aide duquel l'âme juge de la distance dans les cas où les plus célèbres écrivains sur l'optique attribuent cette distance à la divergence différente des rayons que le point éclairé de l'objet envoie à la pupille. Aucun homme ne s'avisera de dire qu'il voit, ou qu'il sent, l'angle imaginaire qu'on veut que les rayons forment d'après la direction diverse qu'ils suivent pour arriver à son œil ; mais aucun, en voyant, n'a le pouvoir de faire que l'objet lui apparaisse d'une manière plus ou moins diffuse. Ainsi, ce n'est pas par la plus ou moins grande divergence des rayons lumineux, mais c'est bien manifestement par la plus ou moins grande diffusion des apparitions, que l'âme parvient à déterminer le lieu plausible d'un objet. On ne peut pas objecter, contre cette assertion, qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre une perception visuelle diffuse et une distance grande ou petite. Quelle liaison nécessaire existe-t-il entre le rouge qui monte au visage de quelqu'un, et le sentiment de la pudeur ? Cependant, à peine apercevons-nous la couleur qui anime la figure d'une personne, que cette rougeur produit dans notre âme l'idée de la sensation dont l'observation journalière nous a appris qu'elle est accompagnée. Ce qui a induit les opticiens en erreur, sous ce rapport, c'est qu'on a pensé que les hommes jugent des distances comme des axiomes mathématiques, qui doivent, de toute nécessité, être en liaison avec les prémisses. Mais les choses sont tout-à-fait différentes à l'égard des jugemens rapides que les hommes portent sur la distance. Ni les animaux, ni les enfans, ni même les adultes raisonnables ne prononcent sur l'éloignement ou le rapprochement

d'un objet d'après une démonstration géométrique.

Quand un homme a une fois éprouvé que la plus grande diffusion de l'apparition de l'objet est toujours accompagnée de la moindre distance de cet objet, il ne lui faut plus que percevoir l'idée de celui-ci pour acquérir de suite l'idée de sa distance. Si le cours ordinaire de la nature voulait que, plus l'objet serait éloigné, plus aussi l'idée en paraîtrait diffuse, il est certain que la perception qui nous annonce maintenant la proximité d'un objet, nous indiquerait alors qu'il se trouve à une plus grande distance de nous.

Cependant, quand un objet vient à être rapproché de notre œil, nous pouvons empêcher, pendant quelque temps, que l'apparition n'en devienne plus diffuse, en le regardant avec plus d'attention. Dans ce cas, la sensation supplée à la diffusion de la perception visuelle, parce qu'elle vient au secours de l'âme dans le jugement que celle-ci porte sur la distance de l'objet. L'objet passera donc alors pour d'autant plus proche que l'œil fera des efforts plus considérables pour obtenir une perception visuelle claire.

Afin de confirmer davantage sa théorie de la manière dont nous apercevons la distance des objets, Berkeley se fonde encore sur le langage usité lorsqu'il est question de choses que nous voyons à distance de nous. Une personne regarde, par exemple, la lune, et dit : La lune est éloignée de nous de cinquante ou soixante demi-diamètres de la terre. On demande de quelle lune cette personne parle? Ce ne peut évidemment point être de la lune qu'elle voit; car cette lune est une surface ronde, lumineuse et d'une étendue incomparablement plus petite. La personne abandonne-t-elle

le lieu où elle se trouvait par rapport à la lune, l'objet change à mesure qu'elle avance, et pendant qu'elle parcourt cinquante ou soixante demi-diamètres de la terre, bien loin de se rapprocher d'une petite tache ronde et éclairée, elle ne perçoit, au contraire, plus rien qui y ressemble; car cette tache a disparu depuis long-temps, et, pour la revoir, elle est obligée de retourner sur la terre, d'où elle est partie. De même, une personne acquiert par la vue l'idée faible et obscure d'une chose qu'elle regarde, comme un homme, un arbre, ou une tour, et qu'elle croit être à environ un mille de distance. Elle ne peut cependant point penser que ce qu'elle voit soit éloigné d'un mille, ou que ce soit une image ou une ressemblance d'une chose distante d'un mille; car, à chaque pas qui l'en rapproche, l'apparition change, et ce qui était auparavant obscur, petit et faible, devient clair, grand et vif. Enfin, arrive-t-elle au bout du mille, près de l'objet lui-même, ce qu'elle voyait a complètement disparu, et l'objet qu'elle aperçoit ne lui offre même pas la moindre ressemblance avec ce qui la frappait précédemment.

Le résultat de tout ce qui précède est que, quand nous avons expérimenté, pendant long-temps, que certaines idées tactiles, comme distance, figure, solidité, sont accompagnées de certaines idées visuelles, dès que nous percevons ces dernières, nous en concluons immédiatement la présence des idées tactiles et de leurs objets. Les idées de l'espace, d'être hors de nous, des choses à distance de nous, n'ont point, strictement parlant, rapport aux objets de la vue : elles ne sont pas perçues par l'œil autrement que par l'oreille. Je suis assis dans mon cabinet, et j'entends un carrosse rouler dans la rue; j'ouvre la fenêtre, et je vois ce carrosse; je

sors de chez moi, et je monte dedans : ici l'acception vulgairement reçue des mots porterait à croire que j'entendis, que je vis, et que je touchai la même chose, le carrosse; cependant il est certain que les idées de chacun des sens sont extrêmement différentes, et distinctes les unes des autres; mais on s'est aperçu qu'elles sont toujours associées ensemble, et d'autres ayant fait aussi la même remarque, il arrive de là qu'on parle d'elles comme si elles ne formaient qu'une seule et même chose. Le changement de bruit m'informe des différentes distances du carrosse, et me font connaître qu'il approche, bien avant que je puisse le voir : je reconnais donc la distance par l'oreille, de la même manière absolument que par l'œil.

Pour bien approfondir la nature du sens de la vue, il faut remarquer qu'il y a dans l'âme deux espèces d'objets, lesquels sont perçus par l'œil : 1.° ceux qui reposent sur une perception primitive et immédiate ; 2.° ceux qui sont perçus médiatement, et par l'intervention des premiers. Les objets de la première espèce ne peuvent ni exister, ni apparaître hors de l'âme, et à distance d'elle ; ils peuvent être plus grands, plus petits, plus diffus, plus clairs, plus faibles, mais ils ne peuvent ni se rapprocher, ni s'éloigner de nous. Dès que nous disons qu'un objet s'éloigne ou se rapproche, nous devons toujours le supposer de la seconde espèce ; or ces derniers appartiennent, à proprement parler, au tact, et ne sont pas aussi exactement perçus ou portés à l'esprit par l'œil, que les pensées le sont par l'oreille. A peine les mots d'une langue que nous savons résonnent-ils à notre oreille, que les idées correspondantes se représentent de suite à notre âme ; le son et la signification entrent à-la-fois dans notre esprit ; ils sont

si intimement unis ensemble, qu'il ne dépend pas de nous de percevoir le son seul, et d'exclure sa signification. Ici, nous agissons constamment, à tous égards, comme si nous entendions les idées elles-mêmes. Mais il n'en est pas ainsi des objets de la vue, dont la perception dépend simultanément du tact.

Berkeley cherche encore à se servir de sa théorie des idées visuelles pour expliquer certains phénomènes remarquables, mieux que ses prédécesseurs ne l'avaient fait. On sait que la lune, à son lever, paraît plus grande que quand elle est parvenue au méridien, quoique l'angle sous lequel nous en apercevons le diamètre ne semble pas plus grand dans le premier cas que dans le second; en outre, la lune horizontale n'offre pas toujours la même étendue; elle est quelquefois plus grande, et d'autres fois plus petite. Cet effet dépend de ce que les particules de notre atmosphère absorbent les rayons lumineux qui tombent de l'objet dans l'œil, et plus la portion d'atmosphère comprise entre l'objet et l'œil est considérable, plus les rayons lumineux sont brisés; l'apparition de la lune est donc plus faible ou plus forte, suivant que cet astre envoie plus ou moins de rayons à l'œil. Or, quand la lune se trouve à l'horizon, il y a plus d'atmosphère entre elle et l'œil que lorsqu'elle est au méridien, ou à toute autre élévation au-dessus de l'horizon. D'ailleurs, comme l'air est diversement chargé de vapeurs plus ou moins abondantes, il s'ensuit que l'apparition de la lune horizontale ne peut pas toujours avoir une faiblesse égale, et que, vue à l'horizon, la lune paraît tantôt plus grande et tantôt plus petite.

Les raisons suivantes constatent encore l'exactitude de cette explication du phénomène :

1.° Ce qui produit dans ce cas l'idée d'un plus

grand diamètre doit être une chose qui soit elle-même perçue ; car ce qui n'est pas perçu ne peut non plus rien représenter à notre esprit.

2.° Il faut que ce soit une chose qui ne demeure pas toujours identique avec elle-même, mais qui soit sujette à changer, puisque l'apparition de la lune horizontale varie quant à sa grandeur.

3.° Ce ne peut cependant point être la figure ou la grandeur visible, parce que cette grandeur visible demeure la même, ou plutôt devient plus petite à mesure que la lune se rapproche de l'horizon. La vraie cause de ce changement de l'apparition visible de la lune consiste dans la quantité moindre des rayons qui arrivent à l'œil, diminution qui produit la faiblesse de l'image de la lune.

Il faut ajouter aussi l'observation suivante à tous ces raisonnemens : Quand le temps est nébuleux, l'apparition de la lune horizontale semble ordinairement beaucoup plus grande que de coutume, ce qui s'accorde très-bien avec l'explication précédente du phénomène. Il peut même se faire que, par un temps clair, la lune paraisse avoir un plus grand diamètre qu'à l'ordinaire ; mais alors il ne faut pas uniquement avoir égard aux vapeurs qui peuvent accidentellement se trouver ou non dans le lieu, et on doit prendre en considération la masse entière des vapeurs qui existent entre l'œil et la lune, et qui sont, dans ce cas, la cause pour laquelle l'apparition de la lune offre plus de grandeur.

On pourrait objecter contre cette théorie, que, suivant elle, l'interposition d'un corps, jusqu'à un certain point transparent, et qui absorberait la plus grande partie des rayons lumineux, grossirait l'apparition de la lune dans le méridien tout autant qu'elle la grossit à l'horizon. Berkeley ne réfute

pas solidement cette objection, et se contente d'y échapper par des subtilités dialectiques. Il répond que l'affaiblissement de l'image de l'objet, cause du plus ou moins de grandeur de cette image, n'est point illimité, parce que la relation qui existe entre l'affaiblissement de l'image et la grandeur de cette image n'est point nécessaire, mais n'est simplement qu'accidentelle et empirique : la faiblesse de l'image qui grandit l'apparition de l'objet, doit bien plutôt avoir lieu de la même manière et dans les mêmes circonstances que l'apparition de l'objet a coutume d'offrir un plus grand diamètre, d'après le témoignage de l'expérience. D'ailleurs, on suppose qu'entre la lune au méridien et l'œil, il se trouve un corps jouissant d'une certaine transparence, que l'expérience n'apprend point y exister en réalité. La faiblesse de l'image d'un objet, aussi bien que toutes les autres perceptions de grandeur ou de distance, agissent comme les mots le font par rapport aux idées qui s'y attachent. Un mot, prononcé en certaines circonstances, ou articulé conjointement avec certains autres, n'a pas toujours le même sens que dans des circonstances d'une autre nature, et quand il est joint à des mots différens. Une faible image de l'objet placée verticalement ne produira pas l'idée de la même grandeur que celle qui est aperçue par l'œil, à la même distance, mais en direction horizontale. Cet effet dépend de ce que nous voyons très-rarement des objets à une grande hauteur; nos besoins réclament davantage les choses placées devant nous que les choses situées au-dessus de nous; c'est pourquoi nous ne portons point nos yeux au zénith, mais nous leur donnons la direction la plus favorable pour apercevoir les objets éloignés qui se rencontrent sous nos pas. On explique aussi par-là pourquoi un objet paraît de grandeur différente

quand il est à cent pieds verticalement au dessus de l'observateur, ou à cent pieds horizontalement devant lui. En effet, le jugement que nous portons sur la grandeur d'une chose ne dépend pas uniquement de l'apparition visible, mais il tient aussi à différentes autres circonstances, dont l'absence ou le changement y apportent des modifications.

Berkeley ajoute encore d'autres remarques intéressantes relativement à la perception visuelle de la grandeur.

1.° Le *minimum visibile* est exactement le même pour tous les êtres qui possèdent la faculté de voir. Ni l'organisation particulière de l'œil, ni l'excellence particulière de la vue, ne peuvent rendre ce *minimum* plus petit pour une créature que pour l'autre. En effet, comme il n'est point réductible en parties, ni composé non plus de parties, il doit, de toute nécessité, être le même pour toutes les créatures qui voient. Admettons le contraire, et supposons le *minimum visibile* d'un ciron moindre que celui d'un homme, ce dernier pourrait être égalé à l'autre par la soustraction d'une partie; mais alors il serait composé de parties, ce qui est incompatible avec l'idée d'un *minimum visibile*, ou d'un point. Si on prétendait dire que le *minimum visibile* pour un homme peut en effet renfermer des parties, à raison du nombre desquelles il surpasse en grandeur celui d'un ciron, mais qu'il est seulement impossible à l'homme de percevoir ces parties, on répondrait que le *minimum visibile* n'ayant pas plus d'existence hors de l'esprit de celui qui voit que tous les autres objets proprement dits et immédiats de la vue, il ne peut point non plus avoir de parties qui ne soient point exactement perceptibles, et par conséquent aussi visibles. D'ailleurs il y a une contradiction manifeste à dire

qu'un objet renferme plus de parties visibles, et que cependant il est, dans le même temps, un *minimum visibile*.

2.° Nous voyons en tout temps un nombre égal de points visuels. Notre vue est toujours également étendue, qu'elle se borne à des objets voisins, ou qu'elle embrasse des choses plus grandes et plus éloignées. En effet, il est impossible qu'un *minimum visibile* soit plus obscurci ou plus éloigné du cercle visuel qu'un autre. Quand donc notre vue est bornée de tous côtés, comme par les murs d'une chambre, nous n'en voyons cependant pas moins de points visibles que nous n'en verrions si les murs de la chambre et tous les autres obstacles étant écartés, nous pouvions promener nos regards sur les campagnes d'alentour, les montagnes, la mer et la voûte étoilée des cieux. Tant que nous sommes renfermés dans une chambre, l'interposition des murailles cache à notre vue tous les points des objets extérieurs; mais chaque point que nons voyons ne peut cependant cacher à notre vue qu'un autre point qui lui correspond, et de là résulte que, quand notre vue est bornée par les murs d'une chambre, nous n'en voyons pas moins autant de points ou de *minima visibilia*, que nous en apercevrions si nous pouvions regarder librement les objets extérieurs.

3.° En considérant la faculté de voir par rapport à ses objets immédiats, elle peut être imparfaite: soit à l'égard de l'étendue ou du nombre des points visibles apercevables par elle, laquelle étendue est peu considérable, et jusqu'à un certain point limitée; soit à l'égard de la diffusion des objets visuels, parce qu'entre les choses que nous embrassons d'un seul coup-d'œil, nous en voyons très-peu à-la-fois d'une manière claire, et que plus nous attachons

nos regards sur les objets isolés, plus aussi les autres nous paraissent obscurs et peu précis. Mais nous pouvons de même imaginer deux perfections opposées de la faculté visuelle, savoir : la possibilité d'embrasser d'un seul coup-d'œil un grand nombre de points visibles, et celle de les apercevoir tous ensemble et à-la-fois avec la plus grande clarté et la plus grande précision. Il ne nous est point permis de décider si ces perfections ne se rencontrent pas réellement chez les intelligences d'un rang supérieur au nôtre.

Berkeley semble avancer un paradoxe quand il dit que, sous ce rapport, le microscope ne perfectionne point notre sens de la vue. Lorsque nous regardons à travers un microscope, nous n'apercevons pas plus de points visibles, et nous ne discernons pas les points collatéraux plus clairement que quand nous contemplons les objets à l'œil nu et à une distance convenable. A la vérité, le microscope nous transporte en quelque sorte dans un monde nouveau ; il nous fait découvrir un nouveau théâtre d'objets visibles, tout-à-fait différens de celui que nous apercevons à l'œil nu. Mais la différence la plus remarquable qui existe à cet égard, c'est que les objets perçus par l'œil nu ont, avec les objets susceptibles d'être palpés, une certaine connexion, à l'aide de laquelle nous apprenons à entrevoir d'avance ce qui résultera du rapprochement des objets éloignés, ou de leur application à nos membres corporels, tandis qu'il n'y a pas de connexion semblable entre les objets palpables et les objets visibles que nous apercevons par le secours du microscope.

Il suit clairement de là que, quand bien même nos yeux deviendraient des microscopes, nous ne gagnerions pas beaucoup à ce changement; nous

serions, au contraire, déchus de l'avantage indiqué plus haut, dont nous jouissons dans l'état présent de notre faculté visuelle, et il ne nous resterait plus que le stérile plaisir de voir, sans qu'il en résultât la moindre utilité. Peut-être pourrait-on dire que notre vue serait cependant alors plus perçante et plus pénétrante qu'elle ne l'est aujourd'hui. Mais, répond Berkeley, je serais curieux de savoir en quoi consiste cette pénétration qu'on vante comme un si grand avantage de la vue. Il est bien avéré que le *minimum visibile* n'est jamais ni plus grand, ni plus petit, mais qu'il demeure constamment le même dans tous les cas ; et, dans la supposition d'un œil microscopique, on ne trouve absolument qu'une seule différence, c'est que cessant alors d'y avoir entre les perceptions de la vue et celles du tact cette connexion sensible qui nous rendait auparavant capables de régler nos actions par l'œil, ce dernier organe devient tout-à-fait inutile au but qu'il doit remplir. En général, lorsque nous réfléchissons à l'emploi et au but de la vue, et que nous avons, dans le même temps, égard à l'état actuel et aux conditions présentes de notre existence, nulle raison ne nous autorise à nous plaindre d'aucun vice ou d'aucune imperfection de notre vision ; il n'est pas moins impossible de comprendre comment notre faculté visuelle pourrait se perfectionner, puisqu'une sagesse digne de toute notre admiration l'a disposée de manière qu'elle puisse non-seulement satisfaire à tous les besoins de la vie, mais encore en assurer les plaisirs.

Berkeley continue ensuite de rechercher comment la vue nous fait apercevoir la situation des objets. Les images des objets extérieurs se peignent dans l'œil sur une membrane appelée rétine. Sans cette image nous ne pourrions rien voir, et suivant

qu'elle est plus ou moins claire, nous voyons aussi plus ou moins clairement les objets. Cette explication des images visuelles présente seulement une grande difficulté. En effet, les objets se peignent renversés au fond de l'œil; la tête d'un homme que nous regardons se trouve en bas dans notre œil, et les pieds de cet homme sont en haut; la chose se passe de même à l'égard de ce qui est à droite et de ce qui est à gauche. Comment se fait-il donc toutefois que nous apercevions les objets droits et dans leur situation naturelle?

Après avoir encore rejeté plusieurs autres explications que je n'ai pas besoin de discuter ici, Berkeley fait connaître sa propre théorie. Il faut bien distinguer les idées de la vue de celles du tact, et c'est surtout parce qu'on a méconnu ou négligé cette distinction qu'on éprouve tant de difficulté à expliquer la vision des objets droits. Un aveugle de naissance, mais adulte, a certainement acquis par le sens du tact des idées du haut et du bas des objets. Les mouvemens de ses mains peuvent lui apprendre à discerner la situation de tous les objets palpables qui s'offrent à lui. La partie de son corps par laquelle il sent ce corps lui-même porté, ou qui gravite, est appelée par lui inférieure, et il nomme l'opposée supérieure; il désigne de la même manière tous les objets qu'il touche. Cependant ses jugemens sur la position des objets sont bornés uniquement à ceux d'entre ces derniers qui sont perceptibles au moyen du tact. Il n'applique jamais, sinon dans un sens métaphorique, les expressions de haut et de bas à des choses de nature spirituelle et non palbables, à ses pensées, à ses passions, à ses penchans, en un mot, à tous les changemens intérieurs de l'âme. Il peut parler de pensées basses ou élevées, mais il ne se sert jamais de

ces mots, dans leur acception naturelle et proprement dite, pour des choses qui doivent exister hors de l'esprit. Chez un homme aveugle de naissance, et qui demeure dans cet état, les mots plus haut et plus bas ne désignent qu'une distance ou plus grande ou moindre de la terre, distance qu'il calcule par le mouvement, ou par le contact, soit de ses mains, soit de quelqu'autre partie de son corps. Il est donc évident que toutes les choses qu'il regarde comme plus hautes ou plus basses, par rapport les unes aux autres, ne peuvent être que celles qu'il suppose exister hors de lui dans l'espace environnant.

Mais on voit évidemment aussi, d'après cela, que si nous supposons l'aveugle de naissance acquérant tout-à-coup la vue dans l'âge adulte, au premier abord, aucun objet visible ne lui paraîtra haut ou bas, droit ou renversé; car, ainsi qu'il a déjà été dit, il ne croira pas que cet objet se trouve à quelque distance de lui, ou hors de son esprit. Les choses qu'il avait jusqu'alors l'habitude d'appeler plus hautes ou plus basses, supérieures ou inférieures, étaient seulement celles qui affectaient son tact; mais les objets proprement dits de la vue forment un nouveau genre d'idées tout-à-fait différentes des précédentes, et qui ne peuvent nullement être perçues en elles-mêmes par le tact. Elles ne renferment donc rien qui puisse le déterminer à y appliquer les expressions dont il s'agit, il ne songerait même point à le faire avant d'avoir reconnu leur connexion avec les objets palpables, et son esprit se serait imbu des mêmes préjugés que ceux qui prennent, dès la plus tendre enfance, racine dans l'esprit des autres hommes.

Berkeley allègue encore l'exemple suivant à l'appui de sa théorie. Admettons que l'aveugle de naissance s'aperçoive par le tact qu'une personne est debout,

et qu'il le reconnaisse au moyen de la gravitation des corps, qu'il sent aussi dans le sien propre, puisque ses pieds sont la partie de son individu la plus rapprochée de la terre, et que sa tête en est au contraire la partie la plus distante. Admettons de plus que cet homme acquière subitement la vue, et qu'il voie l'individu debout devant lui; dans ce cas, évidemment il ne jugera, par rapport à la personne qu'il voit, ni qu'elle est droite, ni qu'elle est renversée; car il n'a jamais employé ces expressions que pour des choses palpables, ou existantes hors de lui dans l'espace; et, ce qu'il voit n'étant ni palpable, ni perçu comme se trouvant hors de lui, il ne pourra pas savoir que les expressions haut et bas s'y appliquent dans le langage communément adopté. S'il tourne ensuite la tête ou les yeux en haut et en bas, à droite et à gauche, il s'apercevra que les objets visibles changent, et qu'on peut leur donner les mêmes noms qu'aux objets palpables. Cette observation le déterminera à se servir, lorsqu'il parlera d'eux et de leur situation, des mêmes termes qu'il avait l'habitude d'employer pour les choses palpables. Il appellera haut l'objet qu'il apercevra en levant les yeux, et bas celui qu'il verra en baissant ces organes.

C'est là, pensait Berkeley, la véritable raison pour laquelle l'aveugle-né, recouvrant tout-à coup la vue, croit supérieurs ceux des objets qui se peignent à la partie inférieure de son œil; car s'il lève les yeux, ce sont eux qu'il verra le plus clairement. De même il regarde comme inférieurs ceux qui se peignent à la partie supérieure de la rétine, parce qu'il les aperçoit clairement en baissant les yeux. Il est donc évident que le mouvement de l'œil en haut ou en bas renferme seul la raison qui fait que l'esprit donne à l'objet visible

l'épithète de supérieur ou d'inférieur, suivant l'espèce de mouvement qu'il faut imprimer à l'organe pour l'apercevoir. Sans ce mouvement de l'œil, jamais ces expressions, qui ne sont, à proprement parler, relatives qu'à la position des objets palpables, ne seraient transportées à ceux qui font partie des idées de la vue; car le simple acte de la vue ne renferme rien qui y ait rapport, au lieu que les différentes positions de l'œil déterminent l'esprit à porter sur la situation des choses un jugement en accord avec celle de ce même œil. D'ailleurs, quand l'expérience a fait connaître la connexion qui existe entre les idées de la vue et celles du tact, la personne qui acquiert la faculté de voir, devient aussi apte à profiter de la perception de la situation des choses visibles par rapport les unes aux autres, pour faire une estimation rapide et vraie de leur situation extérieure, puisque les choses palpables leur correspondent. De cette manière, elle connaît aussi, par la vue, la situation des objets extérieurs qui ne tombent du reste point sous ce sens.

A la vérité, nous sommes tentés de croire que la vue seule nous est nécessaire pour juger de la situation des choses visibles, comme nous le faisons actuellement. Mais, nous n'avons pas encore de tendance à penser que nous pouvons, au premier coup d'œil, apercevoir la distance et la grandeur des objets de la même manière que nous le faisons maintenant. Ce n'en est toutefois pas moins une opinion sans fondement, ainsi qu'il a été démontré. Autant cette opinion est fausse, autant l'est aussi celle à laquelle la plupart des hommes tiennent avant d'avoir réfléchi suffisamment, savoir qu'il nous serait possible au premier coup d'œil de décider, avec le secours de l'œil, si l'objet est droit ou renversé.

On objectera peut-être qu'on croit, par exemple,

qu'un homme est droit, quand ses pieds touchent la terre, ou renversé, lorsque c'est sa tête qui touche le sol, et qu'il résulte de là que, par le seul acte de la vue, sans la moindre expérience, et sans aucun changement dans la situation de l'œil, on peut déterminer si cet homme est droit ou renversé. Car, puisque la terre elle-même, et les membres de l'homme qui la foule, sont aperçus de la même manière par la vue, on n'a pas de peine à voir quelle partie de l'homme est la plus rapprochée de la terre, et quelle en est la plus éloignée, c'est-à-dire, si cet homme est droit ou renversé.

Mais les idées relatives à la terre et à l'homme palpables, diffèrent totalement de celles qui constituent l'homme et la terre visibles. Il n'est pas non plus possible, par la seule faculté de voir, et sans la moindre expérience due au tact, ou sans apporter de changement dans la situation de l'œil, de reconnaître, ou seulement même de présumer jamais, qu'il existe la moindre connexion ou relation entre elles. Donc, au premier coup d'œil, un homme ne donnerait à rien de ce qu'il verrait les noms de terre, ou tête, ou pied, et par conséquent il ne pourrait point déterminer, à l'aide du seul acte de la vue, si la tête ou les pieds sont plus voisins de la terre; il n'aurait non plus aucune idée ni de terre, ni d'hommes, ni de droit, ni de renversé. Tout cela devient très-clair, au contraire, dès qu'on établit un parallèle exact entre les idées procurées par les deux sens.

Ce qu'on voit n'est absolument qu'une diversité de lumière et de couleurs. Ce qu'on palpe est dur ou non, chaud ou froid, rude ou poli. Quelle analogie, quelle connexion y a-t-il entre ces idées? Or, comment est-il possible qu'un homme ait aucun sujet de donner un seul et même nom aux combinaisons

d'idées aussi disparates, avant que l'expérience lui ait appris à en connaître la coexistence? Il n'y a pas la moindre liaison nécessaire entre telle ou telle qualité palpable, et telle ou telle couleur. Nous pouvons quelquefois discerner des couleurs lorsqu'il n'y a rien à palper. Tout cela prouve qu'un aveugle-né, à qui la vue est rendue, ne saurait absolument savoir d'abord qu'il existe la moindre connexion entre tel ou tel objet visible, et tel ou tel autre objet palpable, déjà connu de lui. Les couleurs de la tête ne produiraient pas plus en lui l'idée de la tête que celle du pied.

Il n'y a pas non plus de connexion nécessaire apercevable entre une grandeur visible donnée, et une grandeur palpable. Cette connexion n'est qu'un pur résultat de l'habitude et de l'expérience, elle dépend de circonstances extérieures et accidentelles qui nous apprennent que la perception de l'étendue visible peut être associée à celle de l'étendue d'un objet palpable. Il est donc certain qu'en ouvrant les yeux pour la première fois, la grandeur visible de la tête ou du pied ne ferait point naître dans l'esprit l'idée de la grandeur palpable correspondante de ces parties.

La figure visible n'est pas non plus inséparable d'une figure palpable correspondante, de sorte que l'esprit puisse en connaître la connexion sans le secours de l'expérience. Pour s'en convaincre, il suffit de réfléchir que ce qui semble poli et rond au toucher peut paraître tout autrement à l'œil armé d'un microscope.

La conclusion de tout ce qui précède est donc qu'au premier acte de la vue aucune idée visible ne se trouve en connexion apercevable avec les idées tactiles, de sorte que personne ne peut avoir sujet d'en désigner les objets par un seul et même nom.

Il reste cependant encore une difficulté qui paraît très-défavorable au système de Berkeley, et qui ne doit, par conséquent, point être passée sous silence. Accordons que ni la couleur, ni l'étendue, ni la figure des pieds visibles n'aient de connexion nécessaire avec les idées qui se rapportent aux pieds palpables; il paraît toutefois hors de doute que le nombre des pieds visibles étant le même que celui des pieds palpables, il peut nous déterminer, sans que nous ayons besoin d'aucun exercice dans la faculté de voir, à conclure que les pieds se peignent plus vite que la tête, ou sont plutôt associés à l'idée que nous en avons. L'idée des deux pieds visibles procurerait donc plus vite à l'esprit l'idée des deux pieds palpables que celle d'une tête, en sorte que l'aveugle-né, dès le premier instant où il ferait usage de sa faculté de voir, pourrait discerner ce qui est deux, ou les pieds, et ce qui est un, ou la tête.

Pour renverser cette objection plausible, il suffit déjà de se rappeler que la différence des objets visibles ne doit pas nécessairement porter à conclure celle des objets palpables correspondans. Un tableau chamarré des couleurs les plus diversifiées n'affecte cependant le tact que d'une manière uniforme. Il est d'après cela évident que le nombre des choses palpables ne nous fait point déterminer celui des choses visibles par une conclusion nécessaire, et indépendamment de l'expérience. Nous ne conclurions donc pas non plus, la première fois que nous ouvririons les yeux, que nous sentirions aussi deux parce que nous verrions deux. Comment, avant d'être instruit par l'expérience, puis-je savoir que les cuisses visibles, parce qu'elles sont deux, sont unies aux cuisses palpables, et que la tête, parce qu'elle est une, est associée à la tête palpable? Les choses que nous voyons sont si diffé-

rentes de celles que nous touchons, que les perceptions de ces dernières ne nous fournissent jamais celles des autres, ou ne nous mettent pas même en état de porter le moindre jugement à leur égard, jusqu'à ce que l'expérience nous ait fait connaître leur connexion.

On doit d'ailleurs bien prendre en considération que le nombre, quoique certains le rangent parmi les qualités radicales des choses, n'est rien de fixe ni de déterminé, qui existe réellement dans la chose en elle-même. Ce n'est qu'une simple créature de notre esprit, parce que nous donnons un nom unique à une idée isolée, ou à une combinaison d'idées que nous considérons ainsi comme une unité. L'unité change suivant que l'esprit combine diversement les idées, et le changement de l'unité entraîne aussi celui du nombre, qui n'est qu'une réunion d'unités. Nous appelons une cheminée, une fenêtre, *un;* mais une maison, dans laquelle se trouvent plusieurs fenêtres et plusieurs cheminées, a également le droit d'être nommée *un;* comme, à leur tour, un grand nombre de maisons constituent *une* ville. Il est clair, d'après cela que l'unité se trouve toujours en relation avec les combinaisons particulières que l'esprit fait de ses idées, auxquelles il donne des noms, et dans lesquelles il comprend plus ou moins, suivant que la chose est mieux en accord avec le but qu'il se propose. Donc ce que l'esprit considère comme un, est un. Mais cette conduite de l'esprit est tout-à-fait arbitraire, et basée sur l'expérience, sans l'assistance de laquelle nos idées ne seraient jamais combinées comme elles le sont actuellement.

Il suit aussi de là qu'un aveugle-né recouvrant tout-à-coup la vue, ne réunirait jamais les idées visuelles isolées en des aggrégats semblables à ceux que produisent d'autres personnes qui ont appris de l'expé-

rience à savoir quelles idées coexistent régulièrement, et doivent être réunies sous un nom collectif. Il ne réunirait pas, par exemple, en une idée complexe, les idées particulières dont la tête ou le pied *visibles* se composent. On ne saurait alléguer aucune raison qui pût l'engager à le faire, uniquement parce qu'il voit un homme debout devant lui. En effet, les idées qui constituent l'homme visible paraîtraient dans son esprit de concert avec toutes les autres idées que la vue lui procure du même tout. Il ne rapporterait, au contraire, toutes ces masses d'idées visuelles à des combinaisons déterminées, qu'après avoir observé par l'expérience le mouvement de *tel* ou tel homme et des autres, et avoir appris *ainsi quelles* sont les parties qu'il doit séparer, et *quelles* sont celles qu'il lui faut réunir.

Mais Berkeley fixe encore l'attention sur un point d'une très-haute importance pour l'harmonie de sa nouvelle théorie de la vision avec le restant de son idéalisme. Nous croyons que les images des objets extérieurs se peignent au fond de l'œil. Cependant il a été montré que les idées visuelles et les choses palpables n'ont pas la moindre analogie, et aussi *que* les objets de la vue n'existent point hors de l'esprit, d'où il suit que les images peintes au fond de l'œil ne peuvent pas être celles des objets extérieurs. Que chacun examine ses propres idées, et décide s'il y a de l'affinité ou de l'analogie entre une certaine disposition de couleurs qui forme un homme visible, ou l'image d'un homme, et une autre combinaison d'idées bien plus disparates, et apercevables par le tact, qui constitue un homme palpable. Mais, quand bien même il existerait réellement de l'affinité ou de l'analogie entre elles, comment fait-on pour croire que les premières sont

des tableaux ou des images, puisque cela suppose qu'elles peignent les originaux ?

Berkeley s'explique, à cet égard, de la manière suivante : l'œil *A* regarde les petites images, y comprises celles de l'autre œil *B*, comme des tableaux ou copies, dont les archétypes ne sont pas les choses existantes hors de nous, mais de plus grands tableaux projetés sur leur propre fond, et que l'œil *A* considère, non comme des tableaux, mais comme les originaux ou les choses réelles elles-mêmes, quoique, si nous supposons un troisième œil *C*, considérant à une distance convenable le fond de l'œil *A*, cet œil regardera les choses qui y sont peintes comme des tableaux ou des images, dans le même sens que la chose peinte au fond de l'œil *B* apparait à l'œil *A*. Mais, pour bien concevoir ce point, il faut soigneusement distinguer les idées visuelles des idées tactiles, et l'œil visible de l'œil palpable ; car il n'y a certainement rien de représenté dans l'œil palpable, ou rien, au moins, ne semble y être représenté. De même, l'œil visible, comme tous les autres objets visibles, n'existe que dans l'âme, qui perçoit ses propres idées, les compare ensemble, et donne à certaines d'entre elles les noms d'images ou tableaux par rapport à d'autres.

Au reste, on ne doit pas oublier que, dans une matière semblable, le langage vulgairement adopté peut occasioner de l'obscurité, de la confusion et des idées inexactes. En effet, comme le langage se règle sur les idées ordinaires et les préjugés des hommes, il est à peine possible d'énoncer la pure vérité toute nue, sans s'engager dans de longs détails accessoires, sans employer des termes inappropriés, et sans s'exposer à des contradictions apparentes pour le lecteur peu attentif. Berkeley insiste

donc sur la nécessité absolue, quand on veut concevoir sa théorie de la vision, de ne point se trouver choqué par telle ou telle phrase, par telle ou telle locution, mais d'extraire sans partialité cette théorie de son livre, en s'attachant le moins possible aux mots, ne s'arrêtant uniquement qu'aux idées, et jugeant ensuite jusqu'à quel point elle est ou non conforme à la vérité et à l'expérience particulière de chacun.

Il reste encore un point à discuter, celui de fixer la différence qui existe entre les idées du tact et de la vue qu'on désigne par le même nom, et de déterminer si l'identité de la désignation fait qu'il existe aucune idée appartenant en commun aux deux sens. D'après ce qui précède, il est clair que nulle *étendue numérique*, même perçue, soit par la vue, soit par le tact, n'est la même; mais que les figures et étendues particulières visibles, quoique désignées sous les mêmes noms que les palpables, n'en diffèrent cependant pas moins, et ont une existence totalement distincte et indépendante : de sorte que la question ne roule plus maintenant sur ces idées numériques, mais qu'elle consiste à décider s'il existe un seul et *même genre* d'idées également apercevables par les deux sens, ou, en d'autres termes, si la figure, l'étendue et le mouvement diffèrent suivant que la vue ou le tact les perçoivent.

Il s'agit d'abord ici d'examiner l'idée abstraite de l'étendue. En effet, si on admet que l'étendue est une idée commune aux deux sens, c'est toujours dans la supposition tacite que nous l'isolons de toutes les autres qualités palpables et visibles, et que nous en formons ainsi une idée abstraite, laquelle appartient en commun à la vue et au tact. Par l'idée abstraite de l'étendue, il ne faudrait entendre autre chose que, par exemple, une ligne ou une

surface tout-à-fait dépouillée de qualités sensibles, capables d'en déterminer l'existence particulière. Elle n'est ni noire, ni blanche, ni rouge, ni colorée d'une autre manière quelconque; elle n'a point de qualités palpables, et par conséquent aussi point de grandeur finie déterminée; car tout ce qui limite une étendue par rapport à une autre, ou l'en distingue, doit être une qualité ou une circonstance, à l'égard de laquelle ces deux étendues s'écartent l'une de l'autre.

Mais Berkeley pense qu'il est impossible de concevoir ou de se figurer reellement une idée abstraite semblable à celle qui vient d'être décrite. Une ligne ou une surface, ni noire, ni bleue, ni blanche, ni jaune, ni longue, ni courte, ni rude, ni douce, ni ronde, ni carrée, etc., est absolument inconcevable; elle l'est au moins pour lui, et il ignore si les facultés intellectuelles des autres hommes sont plus étendues que les siennes. On dit communément, à la vérité, que l'étendue abstraite est l'objet de la géométrie; mais la géométrie s'occupe de figures; une figure est la limitation d'une grandeur; cependant l'étendue abstraite n'a pas de grandeur déterminée, comme il vient d'être montré; d'où il découle clairement qu'elle ne peut non plus ni avoir de figure, ni être un objet de la géométrie. Il est vrai que les philosophes anciens et modernes ont prétendu que toutes les vérités générales reposent sur des idées abstraites, sans lesquelles on assure qu'il ne pourrait y avoir aucune science, ni aucune démonstration d'une proposition géométrique générale quelconque. Cependant, dit Berkeley, si la preuve était nécessaire pour arriver au but, il ne serait pas difficile de démontrer que les propositions et démonstrations géométriques peuvent être générales, quoiqu'on ne soit pas en état de se former

jamais des idées générales abstraites de cercles et de triangles.

Qu'on essaie de se former une idée générale d'un triangle, et on trouvera que c'est une chose impossible. Si elle était praticable, Locke y eût réussi, lui qui se distingua si éminemment des autres écrivains philosophes par la clarté de ses idées, et par la précision de son style. Voici comment il s'exprime à l'égard de l'idée abstraite du triangle. « Il faut que « ce soit un triangle, ni rectangle, ni obliquangle, « ni équilatéral, ni équiangle, ni scalène; mais il « faut que ce soit à-la-fois tout et rien de cela. « C'est, en réalité, ajoute-t-il, une chose imparfaite « qui ne peut point exister, une idée dans laquelle « *se trouvent* comprises quelques parties de plusieurs « *idées* disparates et incompatibles. » Voilà donc l'idée que Locke croit nécessaire pour accroître nos connaissances à l'égard de l'objet de la démonstration mathématique, et sans laquelle nous n'arriverions jamais à la connaissance des propositions générales sur le triangle. Cependant cette définition du triangle général se compose évidemment de contradictions, et il est étonnant qu'un philosophe, qui attachait tant d'importance à la clarté et à la précision des idées, ait pu donner un pareil assemblage de mots pour une définition scientifique.

Berkeley tire donc le résultat suivant : l'étendue, les figures et les mouvemens que la vue aperçoit diffèrent spécifiquement des idées désignées sous le même nom, et que le tact procure; il n'y a non plus ni idée, ni genre d'idées qui appartienne en commun aux deux sens. A l'appui de ce résultat remarquable, il allègue encore les argumens suivans.

1.° Quand, après avoir perçu une idée, nous la rangeons dans tel ou tel genre, nous le faisons parce que nous la percevons, ou qu'elle nous affecte

de la même manière que l'idée générique à laquelle nous la rapportons. Elle ne doit pas être absolument nouvelle ; mais il faut qu'elle renferme quelque chose d'ancien, et qui ait été déjà perçu ; elle doit au moins avoir assez de rapport ou d'analogie avec les idées déjà connues auparavant, pour qu'on soit autorisé et déterminé à lui donner le même nom. Mais maintenant, jamais un aveugle de naissance, qui recouvre tout-à-coup la vue, ne croira, au premier coup d'œil, les idées visuelles identiques avec les idées tactiles ; il ne leur donnera donc pas non plus le même nom, et ne les rangera point dans la même idée générique.

2.° La lumière et les couleurs forment, comme on en convient généralement, un genre tout-à-fait différent des idées tactiles. Personne ne prétendra qu'elles puissent jamais être perçues par le tact. Mais il n'existe pas d'autre objet immédiat de la vue que la lumière et les couleurs, d'où se tire la conclusion immédiate qu'il n'y a point d'idée qui appartienne en commun aux deux sens.

Il est vrai qu'il régne, parmi ceux mêmes qui ont le plus réfléchi sur la nature et l'origine de nos idées, l'opinion que nous pouvons apercevoir par la vue plus que la lumière, les couleurs et les variétés de ces dernières. Locke prétend que la vue est le plus étendu de tous nos sens, qu'elle fournit à l'âme les idées de la lumière et des couleurs, lesquelles idées lui sont exclusivement propres, mais qu'elle lui fait aussi part des idées de l'espace, de la figure et du mouvement. Cette opinion est toutefois erronée. L'espace ou la distance ne sont pas plus objets de la vue que de l'ouïe, et, quant à ce qui concerne l'étendue et la figure, chacun, pour peu qu'il veuille faire attention à ses propres idées claires et précises, décidera s'il doit immédiatement, et à proprement

parler, au sens de la vue aucune idée autre que celles de la lumière et des couleurs, s'il lui est possible de se former une idée abstraite déterminée d'une étendue visible sans la moindre couleur, et réciproquement celle d'une couleur sans aucune étendue visible. Il sera obligé d'avouer son impuissance d'arriver à des abstractions aussi subtiles, et de convenir qu'il ne voit autre chose que la lumière et les couleurs, avec leurs nuances et leurs variations. A la vérité, la lumière et les couleurs peuvent procurer médiatement à l'âme des idées très-différentes d'elles-mêmes, comme l'ouïe peut lui en fournir qui n'ont aucun rapport aux sons, celle de l'espace, de la figure, du mouvement et autres semblables; mais; rigoureusement parlant, la communication n'a lieu que d'une manière médiate, c'est-à-dire, en tant que ces idées sont désignées par des mots.

3.° Un axiome généralement admis porte que les grandeurs d'une même espèce peuvent être additionnées de manière à ne former qu'une seule somme. Les mathématiciens additionnent des lignes ensemble; mais ils n'additionnent pas des lignes et des corps avec une surface, parce que ces trois espèces de qualités sont impropres à être additionnées. C'est pourquoi aussi on ne peut pas les comparer ensemble, et chacune d'elles diffère totalement des autres. Maintenant, qu'on essaye d'additionner une ligne ou une surface visible avec une ligne ou une surface palpable, pour en faire une somme ou un total, celui qui y réussit peut les croire homogènes, et celui qui n'y parvient pas doit, d'après l'axiome précédent, les considérer comme hétérogènes. Une ligne bleue et une ligne rouge s'additionnent bien ensemble; mais additionner une ligne visible et une ligne palpable est une opération qui surpasse le pouvoir des facultés intellectuelles.

Berkeley cite, à cette occasion, le problême de Molyneux publié par Locke, et rapporte aussi la solution de ce dernier, qu'il adopte, parce qu'elle est en harmonie avec sa propre théorie. Qu'on imagine un homme aveugle de naissance, et adulte, qui, au moyen du tact, ait appris à distinguer, l'un de l'autre, un cube et une sphère de même matière et de même hauteur, et qui, lorsqu'il touche l'un ou l'autre, puisse dire quel est le cube et quelle est la sphère. Qu'on suppose ensuite ce cube et cette sphère sur une table, et l'aveugle ayant recouvré la vue. On demande s'il pourra les distinguer par la vue avant de les toucher, et s'il pourra dire voici le cube, voilà la sphère? La réponse est qu'il ne le pourra pas. Car, quoique l'aveugle sache par expérience comment la sphère et le cube affectent son toucher, il n'a pas encore expérimenté que ce qui affecte son toucher de telle ou telle manière, doit aussi affecter sa vue de telle ou telle autre, ou qu'un angle saillant du cube qui exerçait une pression inégale sur sa main, apparaîtra à son œil absolument de même qu'à son toucher. Mais si une surface carrée, palpée avec les doigts, est de la même espèce qu'une surface carrée vue avec l'œil, l'aveugle peut incontestablement reconnaître une surface carrée aussitôt qu'il la voit, et qu'il a préalablement fait cette remarque, en comparant l'idée visuelle et l'idée tactile. Or, admettons que le tact lui ait appris qu'un cube est un corps borné par des surfaces carrées, et une sphère un corps non limité par des surfaces carrées, il suit, en supposant que le carré visible et le carré palpable diffèrent seulement *in numerò*, que l'aveugle distinguera aussi, au moyen du signe infaillible de la surface carrée, ce qui est un cube, et ce qui n'en est point un, dès qu'il apercevra les corps. Nous devons donc convenir, ou que l'éten-

due et la figure visibles diffèrent spécifiquement de la figure et de l'étendue palpables, ou que la solution précédente du problême est fausse.

Jusqu'ici il a été montré que la figure et l'étendue visibles sont d'une toute autre nature que la figure et l'étendue palpables. Il reste encore à démontrer le même résultat par rapport au mouvement. Le mouvement apercevable par la vue est autre que le mouvement perceptible par le toucher. Le tact ne fait connaître que le mouvement en haut ou en bas, à droite ou à gauche, proche ou éloigné; à l'exception de ces caractères, et de leurs modifications, ou associations, il est impossible d'acquérir aucune idée du mouvement par le toucher. L'aveugle ne croira ou n'appellera donc mouvement que ce qu'il pourra rapporter à l'un ou à l'autre de ces caractères particuliers. Mais Berkeley pense avoir prouvé que l'aveugle, après avoir recouvré la vue, ne peut apercevoir un mouvement ni en haut, ni en bas, ni à droite, ni à gauche, ni dans aucune autre direction quelconque, et de là il conclut qu'au premier coup d'œil il ne connaîtra en général point de mouvement; mais il déclare qu'une idée abstraite du mouvement est totalement inintelligible.

Si on se trouve choqué de ce que l'étendue et la figure visibles et palpables reçoivent les mêmes noms dans tous les temps, chez tous les peuples, et de la part de tous les hommes, instruits ou non, quoique cette identité de nom soit accidentelle et arbitraire, comme elle l'est en effet quand on suppose la théorie de Berkeley exacte, on peut répondre que nous n'avons pas plus sujet de croire que le carré palpable est identique avec le mot carré, composé de deux syllabes et de cinq lettres, qui le désigne, parce que tous deux portent le même nom. Il est d'usage que les mots écrits et les choses qu'ils expriment soient

dénommés de la même manière. En effet, comme on ne désigne point les mots d'après leur propre nature, c'est-à-dire, qu'on les désigne seulement en tant qu'ils sont caractères des choses, il serait superflu et contraire au but du langage, de vouloir leur donner des noms différens de ceux des choses qu'ils désignent. Il en est de même aussi par rapport à l'objection précédente. Les figures visibles sont les signes des figures palpables. On les considère peu ou point en elles-mêmes, mais on ne s'y attache qu'en raison de leur connexion avec les figures palpables, à la désignation desquelles la nature les a destinées. Mais, comme ce langage de la nature ne change ni aux diverses époques, ni chez les différentes nations, les figures visibles sont toujours et partout nommées comme les figures palpables, aux idées desquelles elles correspondent, et non parce qu'elles leur ressemblent, ou sont de même nature qu'elles.

Mais, pourrait-on dire, un carré palpable ressemble bien certainement plus à un carré visible qu'à un cercle visible. Il a quatre angles et quatre côtés comme le carré visible; le cercle visible ne les a point, au contraire, puisqu'il est formé par une seule ligne courbe sans lignes droites ni angles, ce qui le rend inapte à représenter le carré palpable, mais apte à figurer le cercle palpable. Il semble découler clairement de là que les figures visibles sont les images des figures palpables correspondantes, en sorte qu'on ne peut point les considérer comme des signes aussi arbitraires que les mots.

A l'occasion de cette difficulté, il faut convenir que le carré visible est plus propre que le cercle visible à représenter le carré palpable; mais non parce qu'il lui ressemble davantage, ou parce qu'il est davantage de la même espèce, et, au contraire, parce que le carré visible renferme différentes parties qui

peuvent désigner les différentes parties correspondantes d'un carré palpable, tandis que le cercle visible ne contient point de parties semblables. Le carré palpable a quatre côtés et quatre angles égaux. Donc les figures visibles les plus aptes à le représenter, sont celles qui renferment de même quatre parties égales correspondantes aux quatre côtés du carré palpable, comme aussi quatre parties égales en rapport avec les quatre angles de ce carré. C'est pourquoi nous remarquons naturellement dans les figures visibles des parties visibles particulières qui correspondent aux différentes parties palpables des figures désignées. Cependant on ne peut pas conclure de là qu'il y ait ressemblance entr'elles; ou bien il faudrait prouver que, non-seulement le nombre, mais encore l'espèce des parties sont les mêmes dans les deux cas. Les figures visibles représentent les palpables à peu près de la même manière que les mots écrits peignent les sons. Sous ce point de vue, les mots ne sont absolument point arbitraires, puisqu'il n'est pas indifférent d'employer tel ou tel mot écrit pour désigner tel ou tel son. Il faut, au contraire, que chaque mot renferme autant de caractères particuliers qu'il y a de variations dans le son qu'il doit peindre. Ainsi, par exemple, la lettre *A* sert à désigner un son simple et uniforme, et le mot *puissance* est destiné à représenter le son qu'il produit, puisqu'en le prononçant l'organe de la parole produit neuf collisions ou modifications particulières de l'air, dont chacune occasione une différence particulière du son du mot entier. Cependant, personne ne prétendra que la lettre *A*, et que le mot *puissance*, sont semblables aux sons respectifs qu'ils représentent, ou sont de la même espèce qu'eux. Si on considère les choses en général, il est, à la vérité, indifférent que les lettres d'une langue quelconque

représentent des sons; mais une fois qu'on s'est accordé à leur donner cette destination, il n'est plus arbitraire de représenter tel ou tel son par telle ou telle combinaison de lettres.

Il faut avouer que nous ne sommes pas aussi disposés dans d'autres cas à confondre les signes avec les choses qu'ils désignent, ou à les considérer comme étant d'espèce identique, ainsi que nous le faisons à l'égard des idées visibles et palpables. Mais on aperçoit aisément d'où cette différence provient, sans que nous ayons besoin, pour l'expliquer, d'admettre l'identité de nature des signes et des choses. Les signes sont constans et généraux. Dès notre première entrée dans le monde, nous apprenons à en connaître la connexion avec les idées tactiles; cette connexion se représente ensuite presque à chaque instant de notre vie, et elle s'inculque de plus en plus profondément dans notre âme. Dès que nous nous apercevons que les signes sont variables, et qu'ils dépendent de la disposition arbitraire adoptée par les hommes, dès que nous pouvons encore nous souvenir du temps où ils n'étaient point associés aux objets dont ils font naître aujourd'hui les idées, dès que nous savons enfin qu'une longue expérience nous apprend seule à en connaître la signification, nous nous gardons bien aussi de les confondre avec les objets. Mais si les conditions contraires ont lieu, comme il arrive pour les figures visibles par rapport aux figures palpables correspondantes, rien de plus naturel que de confondre les signes avec leurs objets, et de les croire identiques.

Les objets proprement dits de la vue tiennent la place d'un langage général de l'auteur de la nature qui nous enseigne comment nous devons nous comporter pour obtenir les choses nécessaires à la conservation et au bien-être de notre corps, de même

aussi que pour éviter tout ce qui pourrait nuire à ce corps et le détruire. C'est donc principalement le sens *de* la vue qui nous dirige dans les circonstances et les actions de la vie. La manière dont il nous *indique* et nous désigne les objets éloignés, ressemble à d'autres langues et désignations arbitraires imaginées par les hommes, qui ne sont pas identiques ou analogues à la nature des choses, mais qui s'y rattachent seulement en vertu d'une connexion habituelle dont l'expérience nous a procuré la connaissance.

Qu'on imagine un homme ayant été toujours aveugle, et à qui son conducteur dirait qu'après avoir fait tant de pas il se trouvera au bord d'un abîme, ou rencontrera un mur. L'aveugle ne trouvera-t-il pas cette annonce très-étonnante? Il ne pourra pas concevoir qu'un homme ait la faculté de prévoir des choses semblables, et la prédiction ne lui paraîtra pas moins inexplicable que la possibilité des prophéties ne nous le semble à nous autres hommes doués d'un jugement sain. Les clairvoyans eux-mêmes peuvent trouver en cela un sujet bien digne d'admiration, quoique l'habitude les empêche d'y être attentifs. L'art étonnant avec lequel le sens de la vue est dirigé vers un si grand nombre de buts différens qu'on atteint par son secours, l'étendue, le nombre et la multiplicité énormes des objets qu'il peint à-la-fois avec tant de facilité, de vivacité et de charmes, toutes ces circonstances sont la source d'une foule de considérations curieuses, et nous donnent en même temps une sorte d'idée anticipée de choses qui sont, dans l'état actuel, hors des limites de notre perception et de notre intelligence.

Berkeley, pour terminer ses recherches sur la vision, examine encore la question de savoir jusqu'à

quel point l'étendue visible, ou palpable, est l'objet de la géométrie. L'usage constant que nous faisons des yeux, tant dans la partie pratique que dans la partie spéculative de cette science, pourrait nous porter à croire que la géométrie a l'étendue visible pour objet. Un mathématicien trouverait incontestablement absurde qu'on essayât de lui persuader que les dessins qu'il voit sur le papier ne sont pas les figures, ou seulement même les ressemblances des figures qui forment les objets de ses démonstrations. Le contraire sera bien plutôt considéré comme une vérité incontestable, non-seulement par les mathématiciens, mais encore par ceux qui se sont particulièrement livrés à l'étude de la philosophie théorétique, et qui ont réfléchi davantage sur la nature de ce qu'ils appellent science, certitude, démonstration. Ils se fondent ici, pour appuyer leur opinion, sur la clarté et l'évidence extraordinaires de la géométrie, disant que, dans cette science, les raisonnemens sont tous exempts des inconvéniens qu'entraîne l'usage des signes arbitraires, puisque les idées elles-mêmes y sont peintes et offertes à l'œil sur le papier. Cependant, on ne conçoit pas comment il est possible de concilier cette assertion avec celle, également émise par eux, qu'une idée abstraite est l'objet de la démonstration géométrique. Quoi qu'il en soit, pour revenir au problême posé précédemment, il suffit, quand on veut en donner la solution, de remarquer qu'il s'agit fort peu de l'étendue visible en elle-même, qu'elle n'a pas de grandeur fixe, et que les hommes déterminent en général la mesure par l'application d'une étendue palpable à une autre également palpable, d'où on voit clairement que l'étendue et les figures visibles ne sont point l'objet de la géométrie.

Les figures visibles n'ont donc pas d'autre usage

que les mots en géométrie, et elles peuvent être, aussi bien qu'eux, considérées comme les objets de cette science, puisque tous deux n'ont d'autre but, par rapport à nous, que de représenter à l'esprit les figures palpables particulières qui y sont associées. La seule différence entre la désignation des figures palpables par des figures visibles, et celle des idées par des mots, est que tandis que ces dernières sont incertaines, variables, et tout-à-fait dépendantes de la volonté arbitraire des hommes, les premières sont fixes et invariables, et demeurent les mêmes dans tous les temps comme dans tous les pays. Un carré visible, par exemple, offre à l'esprit la même figure visible en *Europe* qu'en Amérique. La voix de l'auteur de la nature, qui parle à nos yeux, n'est donc pas sujette à l'ambiguité et aux fausses interprétations, qui sont inévitables dans les langues inventées par les hommes.

Si on veut encore se convaincre davantage de cette vérité, on n'a qu'à se figurer un esprit sans corps, pouvant voir parfaitement, c'est-à-dire, pouvant avoir une idée claire des objets proprement dits et immédiats de la vue, mais manquant de la *faculté de palper*: qu'on réfléchisse aux progrès que cet esprit serait capable de faire en géométrie, et on verra, de la manière la plus évidente, s'il est possible que les idées visuelles soient les objets de cette science. Il est d'abord certain ici que l'intelligence, hypothétiquement admise, n'aurait aucune idée d'un solide, ou d'une grandeur revêtue des trois dimensions; d'où il suit naturellement qu'elle n'aurait aucune idée de la distance. Nous sommes, il est vrai, dans la croyance que la vue nous procure aussi les idées de l'espace et des corps solides, et cette croyance tire sa source de ce que nous nous figurons voir la distance, ou voir certaines parties

d'un objet à une plus grande distance que d'autres; mais ce n'est là que la suite de l'expérience acquise par nous au sujet de la connexion de certaines idées visuelles et de certaines idées tactiles. Or l'expérience due au tact est refusée à l'intelligence admise plus haut : donc elle ne pourrait avoir aucune idée de la distance, de la profondeur, ni par conséquent de l'espace, ou des corps, soit immédiatement, soit médiatement. Elle ne pourrait donc point se former une idée des parties de la géométrie relatives à la mesure des corps solides et à leur surface convexe ou concave, ou une idée des propriétés des lignes produites par la section d'un solide; ces idées dépasseraient les bornes de sa connaissance. Elle ne pourrait, en outre, pas non plus concevoir comment les géomètres décrivent une ligne droite ou un cercle, leurs règles et leur emploi, ou comment il se peut faire qu'une surface ou un angle couvre l'autre pour en démontrer l'égalité, puisque toutes ces opérations supposent l'idée de la substance ou d'un espace extérieur. Par conséquent, cette intelligence parviendrait à peine à saisir les premiers élémens de la géométrie, et si on examinait les choses de plus près, peut-être même trouverait-on qu'elle n'aurait pas plus idée des simples figures que des corps solides, parce que l'idée de la distance est nécessaire à celle d'une surface géométrique, ce dont la moindre réflexion suffira pour convaincre chacun. Comme la vue ne perçoit, à proprement parler, que les couleurs, leurs nuances et les diverses proportions de la lumière et des ombres, la variabilité continuelle de ces objets de la vue les rend inaptes à être traités comme des figures géométriques, ce qui d'ailleurs ne serait utile à rien, d'après l'opnion de Berkeley. Il est vrai qu'on perçoit diversement ces objets, et qu'on les voit avec

plus ou moins de précision ; mais calculer rigoureusement leur grandeur, et indiquer, quand même on pourrait y parvenir, des proportions fixes entre des objets aussi inconstans et aussi variables, ce serait un travail de pur amusement et sans utilité.

Certains conviennent bien que les solides ne sont pas objets immédiats de la vue ; mais ils croient cependant pouvoir soutenir que les simples surfaces géométriques ne se trouvent pas dans le même cas. Cette opinion se fonde sur ce qu'on observe dans les tableaux, où les idées que l'esprit reçoit immédiatement ne se rapportent qu'à une surface diversement colorée, dont une opération rapide du jugement convertit ensuite les nuances en solides. Avec un peu d'attention toutefois, on trouve que les surfaces regardées ici comme objets immédiats de la vue, ne sont pas visibles, mais sont palpables. Quand nous disons qu'un tableau est une surface, nous entendons par là qu'il parait poli et uniforme au toucher. Ce poli et cette uniformité ne sont point aperçus immédiatement par la vue, puisqu'au contraire le tableau parait à l'œil diversifié et rempli de formes différentes.

Les surfaces ne sont donc pas plus objets de la vue que les solides. A proprement parler, nous ne voyons ni des solides, ni des surfaces diversement colorées, mais simplement une différence de couleurs. Quelques-unes de ces couleurs font naître dans l'esprit les idées de figures solides, d'autres leur procurent celles de figures planes, absolument comme l'expérience nous a appris qu'elles sont associées ensemble. Nous voyons les surfaces de la même manière que les solides. Les idées nous en sont fournies par les objets immédiats de la vue, lesquels sont par conséquent nommés eux-mêmes surfaces ou solides; mais, quoiqu'ils reçoivent les mêmes noms

que les choses qu'ils désignent, ils n'en sont pas moins d'une nature tout-à-fait différente.

Tout ce qui a été dit jusqu'ici doit suffire pour faire apprécier jusqu'à quel point un pur esprit doué de la seule faculté de voir, sans celle de palper, serait apte à posséder des connaissances en géométrie. Il est sans doute difficile de se mettre, quant aux idées, à la place d'une intelligence semblable, parce que c'est avec la plus grande peine seulement que nous parvenons à séparer par la pensée les objets proprement dits de la vue de ceux du tact qui y sont associés. Cette séparation, en la supposant totale et parfaite, n'est même point possible, ce que personne ne trouvera singulier, pour peu qu'on songe, par exemple, combien il est difficile à un homme d'entendre prononcer les mots de sa langue sans les comprendre. Quels que soient ses efforts pour séparer la signification des mots de leur sens, cette signification pénétrera cependant toujours dans sa pensée, et il lui sera extrêmement difficile, sinon même impossible, de se mettre tout-à-fait à la place d'un étranger qui ne connaît pas la langue, et qui n'est par conséquent affecté que du son des mots, sans saisir dans le même temps la signification qui s'y rattache.

Ignorant la vraie nature de l'objet de la géométrie, qu'il croyait être l'étendue ou abstraite ou visible, quoique ce ne soit ni l'une ni l'autre, Berkeley pensait pouvoir expliquer certaines difficultés insolubles et certaines recherches infructueuses des mathématiques, en déclarant qu'elles sont réellement inutiles et vaines. Cependant il se faisait scrupule de publier son opinion, parce qu'elle différait trop des idées généralement reçues à l'égard de la géométrie, et il y répugnait surtout à une époque où on avait autant avancé cette science, et où l'imagination

en reculait bien davantage encore les bornes qu'on ne l'avait fait réellement. Une foule de prétendues découvertes géométriques, modernes et anciennes, eussent perdu par-là leur réputation, et le zèle avec lequel plusieurs savans du premier ordre s'efforcent de sonder les plus profonds mystères de la science, se ralentirait beaucoup, s'il fallait démontrer réellement la vérité de ce qui leur paraît être vrai.

Berkeley, par ses recherches sur la nature des sensations visuelles, a, sans contredit, puissamment contribué à éclaircir ce point important de doctrine. Il fut aussi un des premiers qui s'occupa de cette partie de la psycologie, et qui fixa l'attention sur elle, ce qui était déjà un grand mérite. Cependant son idéalisme paraît lui avoir été nuisible, en ce qu'il limita trop le pouvoir du sens de la vue, circonstance à laquelle on doit joindre encore l'inexactitude de quelques-unes des observations qui lui servirent de point de départ. Peut-être aussi ne s'arma-t-il pas assez contre une difficulté que lui-même signala expressément, et qui se présente de suite quand on se livre à des recherches de cette nature. En effet, comme nous sommes accoutumés, dès les premiers jours de notre existence, à employer simultanément nos différens sens, il n'est pas facile de dire avec précision ce qui appartient à chacun d'eux en particulier. De là vient qu'on attribue à un sens plus ou moins de part à la connaissance qu'il n'en a réellement dans la nature, et Berkeley lui-même ne sut pas se garantir de cette illusion.

Une de ses principales opinions, celle que nous n'apercevons aucune distance par la vue, est erronée. Certainement le tact sert à rendre nos idées de la distance plus claires et plus précises; mais il n'est

toutefois pas d'une nécessité absolue pour cette idée. Chacun apercevra à la vue seule le devant et le fond d'un paysage, dès qu'il verra seulement qu'un objet situé jusqu'alors dans le fond revient en avant, et *vice versâ*, quand bien même il ne serait point aidé en cela par le tact. La simple circonstance que les objets sont vus comme étant hors les uns des autres, suffit pour prouver que la perception visuelle nous conduit seule à l'idée de la distance de deux objets, quand il s'en trouve plusieurs entr'eux. Lorsque je regarde le ciel étoilé pendant une belle soirée, la vue seule, sans l'assistance du tact, me fait certainement apercevoir différens points de l'horizon, par conséquent, des distances, et l'idée de la distance devient encore plus claire pour moi, si le hasard veut que je voie ce qu'on appelle une étoile qui tombe. Ce fut l'idéalisme seulement qui porta Berkeley à nier la perceptibilité de la distance par le sens unique de la vue; car si je détruis les objets hors de moi, toutes les parties d'un paysage, même les plus éloignées objectivement, ne me semblent être subjectivement qu'une image, les objets du fond me paraissant être là précisément où sont les objets de l'avant-scène, comme dans un paysage peint, où la perspective fait illusion. Cependant, dans l'idée d'un paysage, aussi bien que dans le tableau qui le représente, la distance de ses différentes parties est apercevable pour l'œil seul, et Berkeley a confondu ici un seul et même lieu de l'ensemble avec un seul et même lieu de chaque partie isolée. De l'exactitude du premier, qu'on le conçoive subjectivement ou objectivement, ne suit point celle du second, que Berkeley admettait d'une manière purement subreptice.

La figure et le mouvement sont aussi apercevables par l'œil seul, ce que Berkeley niait, et devait effec-

tivement nier, puisqu'il n'admettait point la visibilité de la distance. Les parties d'un paysage se distinguent même à l'aide des couleurs et des nuances de lumières et d'ombres, de sorte que la vue suffit déjà pour nous procurer les idées de certains contours et de certaines figures, de même que la perception du changement des couleurs conduit nécessairement à l'idée du mouvement. Nul doute que le tact ne procure une précision et une clarté infiniment plus grandes à ces idées; ce n'est point de cela qu'il s'agit ici; il est seulement question de décider si l'œil seul peut apercevoir des figures et des mouvemens, ce que la raison alléguée plus haut démontre qu'on ne saurait contester.

Donc, quand Berkeley concluait de ses prémisses que l'œil ne peut apercevoir ni distance, ni figure, ni mouvement, sans l'assistance du tact, et qu'une intelligence douée de la seule faculté de voir, mais privée de celle de palper, serait inapte à la connaissance de la géométrie, ces conclusions tombent toutes d'elles-mêmes, ou au moins ne sauraient être admises dans un sens aussi illimité et absolu que celui qu'il leur accordait.

Il avait raison en disant qu'il existe une différence essentielle entre les idées visuelles et les idées tactiles, et qu'un aveugle de naissance qui recouvrerait tout-à-coup la vue ne croirait à l'identité des unes et des autres, ou ne les déisgnerait par les mêmes noms, que quand l'expérience lui en aurait enseigné la connexion. On est surpris que, pour constater cette différence, il n'ait pas allégué l'exemple des animaux qui n'associent souvent point les idées visuelles et tactiles, ou qui ne le font fréquemment qu'après une très-longue expérience. Les oiseaux, les mouches et les papillons continuent de se précipiter sur les vitrages d'une fenêtre pour re-

prendre leur liberté, quoique le tact leur ait déjà annoncé qu'un corps solide s'oppose à leur essor, pendant que la vue leur fait apercevoir un espace vide au lieu d'un corps solide; or, ils ne parviennent à combiner ensemble ces perceptions différentes qu'après un laps de temps considérable. De pareils exemples eussent bien mieux appuyé la théorie de Berkeley que celui de l'aveugle de naissance acquérant tout-à-coup la vue.

Cependant il est faux que nulle idée n'appartienne en commun aux sens de la vue et du tact, proposition qui découlait naturellement de la précédente. Berkeley se fondait entr'autres sur ce qu'il ne peut point y avoir d'idée abstraite de l'étendue ou d'une figure géométrique. En cela, il avait raison; mais ce qu'il en concluait n'en découle point réellement. Comme idée abstraite, l'étendue ne peut, à la vérité, point appartenir en commun aux sens de la vue et du tact; car nulle idée abstraite de l'étendue n'est possible dans le sens proprement dit du mot abstrait, ainsi que le prouve la définition du triangle *in abstractó*, donnée par Locke, et citée par Berkeley. Mais l'étendue est une pure intuition *à priori*, et les pures figures géométriques ne sont que des constructions de l'intuition *à priori*. Or, comme pure intuition, l'étendue est commune à la vue et au tact; par conséquent aussi toute la série des idées qui naissent immédiatement et qui dépendent de l'étendue, appartient en commun à ces deux sens. Quoi qu'il en soit, on excuse aisément Berkeley; car il ne connaissait ni ne soupçonnait la différence qui existe entre une pure intuition et une pure idée, par la raison qu'il n'en connaissait point non plus entre la sensibilité et la pure raison. On doit, au contraire, rendre justice à son impartialité et à sa sagacité, pour avoir soutenu que l'idée abstraite de

l'espace n'est point l'objet de la géométrie, ainsi que les anciens mathématiciens et Locke lui-même le pensaient.

L'*Alciphron* ou *le Petit Philosophe* de Berkeley est encore un ouvrage piquant, à cause des matières qui y sont traitées et des agrémens du style. Il se compose de sept dialogues dont l'objet principal est une apologie de la religion chrétienne contre les esprits forts, notamment contre ceux qui vivaient du tems de l'auteur, et qu'il désigne dérisoirement sous le nom de *minute philosophers*. Les esprits forts y sont peints de la manière la plus diversifiée, comme athées, libertins, enthousiastes, ennemis de la religion, critiques, métaphysiciens, fatalistes et sceptiques, non pas comme si chacun d'eux réunissait tous ces différens caractères, mais en tant que l'un ou l'autre leur est propre. Berkeley a emprunté l'expression de *minute philosophers* à Cicéron. L'écrivain latin l'appliquait à certains philosophes qui niaient l'immortalité de l'âme, et que Berkeley crut pouvoir considérer comme les prédécesseurs des athées modernes. Le nom convient très-bien à ces derniers, puisqu'ils forment une secte dont les partisans diminuent l'importance des choses, des pensées, des vues et des espérances les plus précieuses des hommes, rapportent aux sens toutes les connaissances, idées et théories de l'esprit, rabaissent la nature humaine au niveau de la vie animale, assignent à notre existence une durée très-courte au lieu d'une éternelle, ravagent tout ce qui se rencontre sur leur passage, et mettent l'homme dans la triste position du nautonnier exposé dans un frèle esquif à la fureur des vagues.

Berkeley réfute d'abord un des principaux argumens des esprits forts, celui qu'on ne peut pas dire ce qu'est la vérité, à cause de la dissidence d'opinion

qui règne à cet égard entre les hommes, même les plus sages et les meilleurs. Il est certain que la vérité doit se ressembler partout; mais il ne suit pas de là que toutes les diverses opinions sur un objet soient vraies de la même manière. Si une opinion repose sur des raisons évidentes, elle est vraie, comme tout ce qui se concilie avec elle l'est également. La raison est partout la même, et quand on l'emploie bien, elle conduit, dans tous les temps, et chez tous les peuples, aux mêmes résultats. Socrate, il y a deux mille ans, se forma la même idée de Dieu que celle qui est admise par les plus raisonnables d'entre les philosophes modernes, et la remarque de Confucius que l'homme doit ne pas se laisser entraîner dans sa jeunesse par la volupté, dans l'âge adulte, par l'esprit de faction, et dans sa vieillesse par la bassesse, est une maxime morale reconnue aussi bien en Europe qu'à la Chine. Il est également des propositions dont tous les hommes raisonnables et instruits reconnaissent la vérité; telle est celle qu'une éclipse de lune doit naissance à l'ombre de la terre, quand notre planète se trouve entre le soleil et la lune, quoique les hommes grossiers et ignorans ne sentent pas cette proposition, et ne soient pas non plus convaincus de sa vérité. La dissidence d'opinion à l'égard d'un objet ne détruit par conséquent point, en aucune manière, la vérité de la connaissance de ce même objet.

Le second dialogue, dirigé contre l'utilité que certains esprits forts attribuaient alors à l'athéisme et au naturalisme pour le bonheur du genre humain, est très instructif. Berkeley y critique aussi avec beaucoup de sagacité l'adage de Mandeville: *Private vices, publick benefits*. Il fait voir que toute justice cesserait d'exister, si on tolérait les doctrines qui non-seulement favorisent, mais encore

autorisent les vices et les crimes. Rien n'est plus insoutenable que de condamner dans la pratique ce qu'on approuve dans la spéculation. Berkeley développe en outre les suites qui résulteraient pour une nation et pour sa constitution politique, notamment pour le peuple anglais, de la liberté accordée aux esprits forts d'opérer dans les idées théorétiques et pratiques la réforme dont ils se promettent de si grands avantages, et qui révolutionnerait l'état. Les partisans du naturalisme méconnaissent absolument le caractère de la prospérité publique, quand ils croyent que la richesse en est l'unique fondement : ils méconnaissent la dignité et la vraie destination de la nature humaine, lorsqu'ils peignent la jouissance des sens comme le but suprême des efforts de l'homme, et veulent dégager ce dernier de tous les liens de la religion et de la morale, qui loin d'être exclusivement favorables à la sensualité, sont au contraire très-souvent en opposition directe avec elle. Le contraste de leur doctrine avec la véritable destination de l'homme ne tarderait pas non plus à se manifester par les effets que la pratique de cette doctrine produirait dans le commerce ordinaire de la vie.

Comme l'athéisme et le naturalisme semblaient avoir trouvé en Angleterre un sol particulièrement disposé à en recevoir les germes et à les faire prospérer, Berkeley mit cette occasion à profit pour alléguer contr'eux deux argumens qui étaient surtout propres à faire impression sur ses compatriotes. En effet, il soutint que les esprits forts sont partisans du papisme et de l'esclavage politique. Il s'aperçut que fort souvent les athées n'étaient que les instrumens des Jésuites. Il assura que tous ceux qu'il avait vu montrer le plus d'ardeur à prêcher l'incrédulité dans les cercles, étaient devenus de

bigots papistes. Aussi disait-il que l'Eglise catholique se réjouissait des progrès de l'incrédulité en Angleterre, comptant qu'elle rendrait de nouveau les esprits des habitans de cette île accessibles au papisme. Les émissaires de Rome s'insinuèrent bien dans le sein des autres sectes religieuses, afin de les ramener, ajoutait-il, insensiblement à la religion prétendue orthodoxe; pourquoi ne mettraient-ils pas la même politique en usage, par rapport aux esprits forts? On entend souvent les Jésuites parler religion en esprits forts, et les athées sont, de leur côté, dans l'usage de juger les Jésuites et leurs maximes d'une manière plus avantageuse que les personnes adonnées sincérement au protestantisme. Mais si l'athéisme qui se répand parmi le peuple conduit au papisme, il mène aussi à l'esclavage politique. Les esprits forts souhaitent une révolution, et font tous leurs efforts pour la provoquer; ils veulent bouleverser les institutions politiques qui les contrarient, sans songer sérieusement à les remplacer par d'autres meilleures. Mais quand ils seront parvenus à délivrer leurs concitoyens de tout ce qu'ils appelent des préjugés, ils les dépouilleront sans doute aussi de leurs vêtemens, et peupleront le pays d'hommes de la nature, qui vivront nus, et goûteront tous les privilèges de la brutalité; ou eux-mêmes s'érigeront en despotes, qui, pour satisfaire leurs propres passions, traiteront tous les autres comme leurs esclaves.

Berkeley passe ensuite à la critique des idées d'honneur et de vertu adoptées par les esprits forts. L'athée parle beaucoup de la beauté de la vertu, qui devient souvent dans sa bouche le sujet de déclamations pleines d'enthousiasme. Il prétend même que sa vertu est la seule héroïque et désintéressée, parce qu'il ne croit point aux récompenses

et aux punitions dans un état futur. Berkeley cherche au contraire à démontrer que le système de l'athéisme détruit toute idée de beauté et d'harmonie. Peut-on bien admettre un pareil principe répandu dans l'univers, sans supposer une Providence qui connaisse les actions morales des hommes, et qui les récompense ou les punisse, sans supposer l'immortalité de l'âme et un état futur après la mort, sans croire, en un mot, à la religion? Si on admet ce principe sans le regarder comme une intelligence, ce n'est plus autre chose qu'un hazard aveugle, ou qu'un destin. Mais peut-on reconnaître la beauté d'une harmonie morale du monde, quand il ne se trouve point à la tête de l'univers une intelligence qui protège l'innocent, punisse le méchant, et récompense l'homme vertueux? Qu'on imagine, au contraire, une société d'êtres raisonnables, qui agissent sous la surveillance de la Providence, dont toutes les actions tendent vers le bien commun de l'ensemble, et soient conformes aux lois établies par la sagesse paternelle de Dieu, dont chacun ne se croye pas séparé des autres par son intéret, mais ne se considère que comme un membre du grand empire fondé et créé par la Divinité, qui tous n'érigent en lois politiques que les lois de la vertu et les devoirs de la religion, qui enfin associent immédiatement leur véritable intérêt particulier à leurs devoirs : dans un pareil état de choses, on peut admettre, en toute assurance, la beauté du monde moral, et la société est gouvernée par les commandemens les plus sages, dont l'autorité est en même temps fortifiée par les plus grandes récompenses et punitions. La répartition du bien et du mal contribue même alors à compléter la félicité de l'ensemble. Quand un homme a la conscience que sa volonté intérieure

est conforme à celle de Dieu, laquelle tend à produire l'ordre et l'harmonie dans l'univers, et à choisir les meilleurs moyens pour arriver au meilleur but final, il acquiert ainsi une idée de sa propre beauté spirituelle. Mais, d'un autre côté, si nous avons la conscience que notre vertu, inaperçue, négligée ou méprisée par les hommes, n'est non plus ni remarquée, ni récompensée par Dieu, et que le malheur nous accable ici-bas sans que nous ayons l'espoir d'un sort plus heureux dans un autre monde, quel plaisir cette idée peut-elle nous procurer? Où est la beauté d'une scène semblable? Comment un homme raisonnable peut-il seulement croire que la propagation de pareilles idées soit un moyen de répandre la vertu et d'assurer le bonheur dans le monde? N'est-ce pas, au contraire, un système abominable, que celui qui n'admet l'existence d'aucune loi et d'aucun devoir, qui fait consister le bonheur des hommes dans leur dépravation, et qui peint la vertu comme propre à les rendre malheureux? Y a-t-il un spectacle plus triste et plus déchirant que celui d'un homme vertueux accablé d'outrages, de honte et de mauvais traitemens, tandis que le vice triomphe? Un fanatique peut se contenter des visions et du bavardage des athées; mais un homme raisonnable, qui pèse de sang froid ce système, n'y trouvera certainement ni beauté, ni perfection; il n'entreverra pas la possibilité qu'une doctrine de ce genre soit sortie de la même main que celle à laquelle sont dues l'existence et la formation de la nature, où on remarque un si bel ordre, tant d'harmonie, et un équilibre si parfait.

Parmi les raisonnemens des esprits forts du temps, il s'en trouvait, comme parmi ceux des athées modernes, plusieurs qui ne tendaient qu'in-

directement à l'athéisme, pendant qu'ils attaquaient d'une manière directe le théisme. En effet, les athées invoquaient spécialement les difficultés qui se présentent quand on veut donner de l'existence de Dieu une preuve démonstrative propre à satisfaire l'esprit philosophique. Alciphron, que Berkeley introduit en qualité de chef des *minute philosophers*, rejette les argumens métaphysiques tirés de l'idée d'un être parfait par excellence, de l'absurdité d'une série infinie de causes, etc., parce que ces raisonnemens ne font qu'éblouir, sans persuader véritablement. Il rejette l'argument, en faveur de l'existence de Dieu, fourni par la croyance commune de tous les hommes, et non-seulement par la foi de la grande multitude, mais encore par celle des personnes les plus sages. Les *argumenta ab utili* lui semblent aussi, et avec raison, n'avoir aucune valeur. On peut démontrer l'utilité d'une idée, sans que ce soit le moins du monde une preuve de l'existence de l'objet. Quelqu'importance que les législateurs et les hommes d'état attachent à l'influence politique d'une religion, et quelques efforts qu'ils fassent en conséquence pour inculquer au peuple, par les lois, la croyance en Dieu fondée sur cette religion, la vérité et la convenance sont des choses très-différentes aux yeux du philosophe. L'Alciphron de Berkeley renonce, au contraire, aux objections qui pourraient être tirées de ce qu'on observe certains défauts de régularité et d'harmonie dans les œuvres de la nature, et de ce que l'homme vertueux est souvent malheureux ici-bas, tandis que la fortune comble le méchant de ses faveurs. Il avoue qu'on serait en droit de répondre que nul homme ne peut prononcer sur le rapport réciproque des parties d'une machine infinie, puisqu'il n'est point en état d'en saisir l'en-

semble, et que d'ailleurs le défaut de proportion entre le mérite et le bonheur dans cette vie n'est point un argument contre l'existence de Dieu, mais en fournit un en faveur d'un état futur de rémunération morale. Cependant, malgré cet aveu, Alciphron exige une preuve réelle de l'existence de Dieu, parce que la vérité de cette existence ne saurait être fondée sur une base différente des raisons qui nous engagent, dans d'autres circonstances, à reconnaître l'existence réelle d'un objet quelconque. Ainsi donc, d'après son opinion, l'existence de la Divinité ne peut être prouvée qu'en démontrant que Dieu est un objet de l'expérience acquise par les sens, et comme on ne saurait y parvenir, il est impossible aussi de donner aucune preuve de l'existence de Dieu.

C'est ce dernier raisonnement que Berkeley s'attache surtout à combattre. Il fait voir que les athées, particulièrement quand l'intérêt de leur doctrine le demande, admettent, ou supposent à l'abri de toute contestation, bien des choses, dont il leur est impossible de constater la réalité par le témoignage évident des sens, de sorte que, jugés d'après la conduite qu'ils observent d'ailleurs dans leurs argumentations philosophiques, ils exigent, pour la preuve de l'existence de Dieu, plus de conditions qu'ils ne sont fondés à en demander. C'est ainsi qu'ils admettent l'existence d'esprits vitaux, ou de forces vivantes, constituant l'essence de l'âme, lors même qu'ils nient, du reste, l'immatérialité de cette même essence de l'âme. Mais les esprits vitaux, les forces vivantes, ne peuvent point tomber sous les sens; on conclut seulement qu'ils existent, parce qu'ils se manifestent dans les phénomènes sensibles. Or, il suit de là que l'existence des choses, quand bien même ces choses

ne pourraient point être aperçues par les sens, se conclut, à bon droit, de leurs effets et de leurs signes sensibles. En outre, tous les actes des choses, connus, à proprement parler, et immédiatement, par *les sens* (et les êtres vivans ne se connaissent qu'à *leurs actes*), supposent une cause motrice, laquelle, ou agit mécaniquement, ou bien, si le mouvement exprime un but raisonnable, doit être elle-même une cause raisonnable, une âme ou un esprit. L'âme humaine meut un petit corps, une particule très-insignifiante à proportion des grandes masses de la nature, des élémens, des corps célestes et du système entier de l'univers. La sagesse qui se manifeste dans les mouvemens de l'homme, lesquels sont les effets de la raison, est incomparablement moindre que celle qu'on découvre dans la structure et les actions des corps organisés du règne animal ou végétal. Nul homme ne peut faire avec ses mains une machine aussi admirable que l'est sa main elle-même; aucun des mouvemens qui nous font reconnaître la raison humaine ne peut non plus approcher de la perfection étonnante de ceux du cœur, du cerveau, ou d'autres parties vivantes du corps, dont les actions ne dépendent point de la volonté de l'homme. Ne pourrait-on donc pas, de ces mouvemens des choses naturelles, conclure l'existence d'une puissance et d'une sagesse incomparablement supérieures à celles de l'âme humaine? Ne voit-on pas d'ailleurs régner une unité évidente de plan et d'intention dans les produits et les effets de la nature? Les lois de la nature ne concourent-elles pas finalement à un seul grand plan et à un seul but final de l'univers? De là semble donc découler la conclusion certaine que la puissance et la sagesse, incomparablement grandes ou infinies, qui se manifestent dans l'uni-

vers, doivent aussi être renfermées dans un seul et même être ou esprit actif, et que nous avons au moins de l'existence de cet être infiniment sage et puissant une certitude aussi claire, aussi complète et aussi immédiate, que de celle de toute autre âme humaine quelconque hors de la nôtre propre. La personne immédiate de l'homme n'est point, à la vérité, perçue par les sens; mais nous n'en pouvons toutefois pas méconnaître l'existence, puisqu'elle se manifeste par des signes indubitables. De même, nous n'apercevons pas non plus la personne invisible de Dieu; mais nous découvrons, par tous nos sens, des signes, des effets et des opérations qui annoncent et prouvent un Dieu invisible, avec tout autant de certitude et d'évidence qu'aucun autre signe, aperçu par les sens, nous fait connaître l'existence d'une âme, ou d'un principe pensant dans un autre; avec la différence toutefois que nous ne rencontrons ce dernier signe que dans les mouvemens d'un petit corps organisé, tandis qu'en tout temps et en tout lieu nous remarquons des signes qui nous informent de l'existence de Dieu.

Berkeley examine encore le sentiment de ceux des esprits forts qui admettent bien une Divinité, mais qui n'en ont point une idée compatible avec le théisme. Finalement, dit l'un des héros de l'athéisme, introduit par lui sur la scène, il importe peu d'admettre l'existence de Dieu; on peut accorder ce dogme sans que le théisme en retire un avantage bien notable. Tout dépend de l'idée qu'on attache à la Divinité. Les épicuriens ne niaient pas non plus l'existence de Dieu: seulement leurs Divinités étaient des êtres indolens qui ne s'occupaient pas le moins du monde des affaires de l'homme. Hobbes admettait un Dieu corporel. Epicure croyait que Dieu

et l'univers forment une seule et même substance. Cependant on devrait bannir tout-à-fait le mot Dieu du langage, parce qu'il engendre une sorte de frayeur superstitieuse dans la plupart des esprits, et qu'il est, à proprement parler, la racine de toutes les religions, lesquelles ont causé en tout tems de grands maux au genre humain. Mais, si on veut le conserver, qu'on se garde bien au moins de s'en servir pour désigner un esprit qui connait toutes les choses, et qui observe les actions de l'homme avec une attention sans fin, comme un juge ou comme un magistrat. C'était là l'opinion d'un moderne Diagoras, qui avouait sans déguisement qu'il ne se serait jamais donné la peine de prouver la non existence de Dieu s'il n'eût pas été choqué des idées reçues à l'égard du théisme.

Il a été répondu aux esprits forts que la connaissance, la sagesse et la bonté, en tant qu'attributs de Dieu, sont employées dans une acception tout-à-fait différente de celle qu'on attache à ces mots lorsqu'on les applique à l'homme. Mais par une réponse semblable, disaient-ils, on nie, à proprement parler, ces qualités de Dieu, et aussi l'existence elle-même de la Divinité. Si un homme à qui on objecterait que les événemens futurs ne peuvent point être prévus par Dieu, répondait que l'intelligence divine prévoit ces événemens d'une manière absolument incompréhensible pour nous, ce seroit là trancher le nœud, et non le délier. Comment peut-on réunir des choses à des attributs divins, quand ces attributs eux-mêmes sont inconcevables dans tous les sens possibles? On détruit par-là l'idée essentielle de la Divinité, et on n'en conserve plus que le nom, auquel ne se rattache aucun sens.

Berkeley déploie beaucoup d'érudition pour démontrer, au contraire, qu'on n'a jamais prétendu

que les qualités attribuées à Dieu n'eussent aucune analogie avec celles de l'homme; car alors elles seraient devenues, en effet, absolument inintelligibles et absolument négatives. Toutes les perfections que Dieu a données à ses créatures, ne se trouvent en lui que dans un sens éminent. Lors donc que, pour désigner un attribut divin, on emploie le nom d'une qualité humaine, il faut exclure de la signification du mot tous les caractères ayant trait à l'imperfection que cette qualité présente chez l'homme. En Dieu, la connaissance, comme le disait Saint-Thomas, n'est point une habitude, mais un acte pur. De cette manière naquit l'opinion admise dans les écoles que l'existence elle-même des créatures ne peut être attribuée qu'analogiquement à Dieu. Mais l'unique signification de cette phrase est que Dieu, comme la cause suprême, indépendante et spontanée de tous les êtres, ne peut point exister dans le même sens que ses créatures, non pas qu'il existe moins réellement et moins formellement qu'elles, mais parce que son existence est la plus éminente et la plus parfaite. On peut donc assurer que toutes les espèces de perfections imaginables chez un esprit fini, se trouvent aussi chez la Divinité, mais que seulement elles n'ont point en Dieu les imperfections qu'elles présentent chez la créature. On a très-mal conçu le dogme de notre connaissance analogique de Dieu et de ses qualités, et on en a beaucoup abusé, quand on en a conclu l'impossibilité de se former une idée directe et convenable de Dieu, puisque nous ne comprenons pas mieux ses qualités qu'un aveugle-né ne connait la lumière et les couleurs.

Mais, en accordant même les qualités divines de la sagesse et de la bonté, l'esprit fort demande comment il se fait qu'avec ces qualités de la Divinité

le genre humain soit si méchant et si corrompu. Berkeley met cette objection dans la bouche de son Alciphron. On peut, suivant ce dernier, dire, avec quelqu'apparence de raison, qu'un peu d'ombre produite par un faible degré de mal, fait ressortir d'autant plus les parties claires et brillantes de la création, et contribue ainsi à la beauté de l'univers en général; mais on ne saurait expliquer de cette manière des taches aussi grandes et aussi noires que celles qui souillent la création. La multitude des vices et le petit nombre des vertus sur la terre, et l'observation si mal suivie des lois de l'empire de Dieu par ses sujets, ne se concilient absolument point avec la sagesse et la bonté infinie du plus grand des souverains.

Berkeley répond à cette objection avec tout autant de génie qu'il est possible de le faire; mais sans satisfaire néanmoins la raison, ce que la nature elle-même de l'objet, et les bornes de l'esprit humain rendent impossible. Personne ne prétendra qu'un état est mal gouverné, ou que tous les citoyens y ont de mauvaises mœurs, parce qu'il s'y trouve quelques malfaiteurs. La révélation et l'analogie des choses visibles nous autorisent à admettre une infinité de classes d'êtres raisonnables qui sont plus heureux et plus parfaits que les hommes, dont la vie est si courte, et dont l'habitation n'est qu'un point en comparaison du système entier de la création divine. Mais si nous pouvions nous mettre pour une heure à la place d'un Ange, nous reviendrions dans ce monde, même quand nous devrions y occuper le trône le plus éclatant, avec une répugnance incomparablement plus grande que celle avec laquelle nous contemplons un cadavre ou un cercueil. Il est singulier que les hommes veulent tirer de leurs propres défauts et imperfections des con-

clusions applicables aux perfections divines. Un athée, célèbre du temps de Berkeley, niait la Providence, parce qu'il ne concevait pas comment Londres, s'il existait réellement une Providence, n'avait pas été depuis long-temps détruit par un tremblement de terre, ou consumé par le feu du ciel, puisque les rues y sont remplies d'hommes dont l'unique foi ou la seule religion est de prier sans cesse Dieu de les damner. Un autre pensait qu'il ne peut point y avoir de Providence, parce qu'un être doué d'une sagesse infinie doit pouvoir faire quelque chose de mieux que d'être attentif aux prières, aux actions et aux petites affaires des humains. Mais, dans tous ces cas, les hommes jugent constamment, d'après eux-mêmes, la Divinité, qui est un être infiniment élevé au-dessus d'eux, et ils la jugent en outre d'après leurs propres faiblesses et leurs propres folies. Le vrai culte divin et la prière n'ont pas pour but de donner de la majesté à Dieu; mais ce sont seulement les expressions de nos sentimens et des relations qui existent entre nous et la Divinité; ils ne sont donc salutaires et béatifians que pour nous.

Les dialogues suivans renferment une apologie du christianisme contre les difficultés des athées, et un tableau des avantages qu'il a sur les anciennes religions payennes. Ces objets ne sont pas de nature à être discutés ici. En général, on peut mettre l'*Alciphron* de Berkeley au nombre des meilleurs ouvrages de ce genre. Il se distingue par une grande impartialité dans les jugemens, et par le calme qui règne dans les débats pour et contre l'athéisme et le naturalisme. Berkeley passe à peine sous silence un seul argument un peu important dont les athées puissent profiter en faveur de leur doctrine. Il expose aussi ces argumens dans toute leur force. Mais, d'un autre côté, il ne néglige rien de ce

qu'il est possible de dire à l'appui du théisme et du christianisme. La forme de dialogues, donnée à cet ouvrage, en rend la lecture agréable, sans apporter de confusion dans les recherches, sans empêcher de bien saisir l'ensemble du livre, et sans dégénérer non plus en une uniformité fatigante. Il règne même entre les différentes parties du travail une certaine liaison systématique qui nuit cependant peu ou même point à la liberté du dialogue, mais qui rend l'ouvrage d'autant plus utile sous le rapport scientifique.

CHAPITRE XI.

Histoire et philosophie de Hume.

Ce furent particulièrement la philosophie de Berkeley et celle de Locke que Hume eut en vue dans ses recherches sceptiques, lesquelles exercèrent une influence si prononcée sur les opinions, tant en Angleterre qu'en Allemagne. David Hume naquit en 1711, à Édimbourg, de l'illustre maison écossaise des comtes de Home ou de Hume. Comme ses parens possédaient peu de fortune, et que lui-même était en outre cadet de la famille, il fut destiné au barreau. Il étudia la jurisprudence écossaise, mais ne tarda pas à éprouver pour ce genre d'occupation une répugnance insurmontable, due, soit à la passion qu'il conçut dès sa plus tendre jeunesse pour l'histoire, la philosophie et la politique, soit à l'indolence naturelle de son caractère, soit enfin à ce qu'il ne possédait point les qualités nécessaires pour briller dans l'éloquence du barreau. Malgré les préjugés de sa caste, il résolut de se faire marchand, et vint, en 1734, à Bristol, pour y apprendre le commerce. Mais, au boût de quelques mois, il s'aperçut qu'il n'avait pas non plus de vocation pour cette profession. La facilité de vivre à meilleur marché en France le détermina bientôt à y passer pour jouir d'une indépendance absolue, se consacrer tout entier à l'étude, et compenser par une austère économie ce qui lui manquait du côté de la

fortune. Il habita plus particulièrement les campagnes des environs de Rheims et de la Flèche en Anjou. Ce fut là qu'il écrivit son *Treatise of human nature*.

Il revint à Londres en 1737, et y fit imprimer cet ouvrage vers la fin de l'année suivante. Contre son attente, le livre causa peu de sensation parmi les philosophes anglais, ce qui lui fit prendre la résolution de ne point le terminer; car il se proposait d'y joindre encore des recherches sur la critique et sur la politique. L'insuccès de son début dans la carrière littéraire ne le découragea toutefois pas; il retourna en France, s'y renferma de nouveau dans la solitude, s'occupa de matières plus généralement intéressantes, et les rédigea sous la forme de petits mémoires, auxquels il s'attacha surtout à donner touts les charmes du style, et la plus grande clarté possible. Il fit paraître, en 1742, la première partie de ses *Essais moral, political and literary*, qui reçut un accueil des plus favorables; ainsi qu'on devait déjà s'y attendre d'après la nature des objets dont elle traitait.

Hume passa les années 1745 et 1746 en Angleterre, d'abord comme précepteur du marquis d'Annaldale, ensuite comme secrétaire du général Saint-Clair qui devait commander une expédition au Canada, laquelle se termina par un débarquement sur les côtes de France. Dans la seconde de ces deux années, Hume, après la mort de Pringle, se mit sur les rangs pour obtenir la chaire de philosophie morale à Edimbourg; mais on lui préféra Béattie, parce que le clergé écossais avait été choqué de ses principes. En 1747, le général Saint-Clair le détermina à l'accompagner dans son ambassade auprès des cours de Vienne et de Turin, où il le présenta comme son aide-de-camp. Pendant

son séjour à Turin, Hume refondit son Traité sur la nature de l'homme, le divisa en plusieurs petits Essais, donna plus de précision aux raisonnemens, et soigna davantage le style. L'ouvrage parut ainsi de nouveau à Londres, sous le titre de *Inquiry concerning human understanding*; mais il ne fut pas mieux accueilli que la première fois. Après la mort de sa mère, survenue en 1749, Hume revint en Ecosse, et y écrivit ses *Political discourses*, pour servir de seconde partie aux *Essays* indiqués précédemment, et ses *Inquiry concerning the principles of morale*, ainsi que ses *Dissertations on the passions*, ouvrages qui forment, à proprement parler, la suite de la seconde édition de son grand traité.

Ces recherches politiques fixèrent enfin l'attention du public sur les écrits métaphysiques de Hume. Plusieurs savans qui les attaquèrent, et dans le nombre desquels on distingue Warburton, contribuèrent encore à en accroître la célébrité. Hume n'entra cependant dans aucune discussion littéraire, et jamais, pendant le cours de sa vie, il ne s'écarta de ce plan de conduite. Il accepta, en 1752, une place de bibliothécaire qui lui fut offerte à Edimbourg. Cette place ne lui valait que cinquante guinées de traitement, mais elle lui procura le précieux avantage de pouvoir disposer à son gré des plus riches trésors de la littérature: aussi lui suggéra-t-elle l'idée d'écrire une histoire de la Grande-Bretagne (*History of England*), qu'il commença à l'époque de l'avénement de Stuarts au trône, et dont le premier volume parut en 1754. Cet ouvrage fut très-mal accueilli, contre l'espoir de Hume, qui s'attendait à lui voir faire beaucoup d'impression sur l'esprit de ses compatriotes. Pensant n'y avoir montré aucun préjugé national, aucun esprit de parti, ni aucune vue d'intérêt personnel,

il se croyait autorisé à compter sur l'assentiment unanime de toutes les factions; mais quoique son travail dût réellement paraître classique à ceux qui le lisaient avec attention, cependant le petit nombre d'exemplaires qui en furent débités ne tardèrent pas à indisposer tous les esprits contre l'auteur, circonstance qui prouve de la manière la plus évidente combien il y avait mis d'impartialité. Piqué d'une injustice aussi grande, il prit la résolution d'abandonner son ingrate patrie, et de passer le reste de sa vie dans une province de France. Mais la guerre qui éclata précisément alors entre cette puissance et l'Angleterre, le força de renoncer à son projet. Il continua donc son *Histoire*, et publia, en 1756, le second volume, qui satisfit davantage le public. Comme il avait, avant cette époque, mis au jour sa *Natural history of religion*, et que les doutes religieux contenus dans ce livre, non-seulement trouvèrent des antagonistes, mais encore firent considérer les jugemens épars dans l'*Histoire d'Angleterre*, sur les principes des différentes sectes, comme le résultat de sentimens irréligieux, il se vit contraint de développer plus clairement sa manière de penser à l'égard de la liberté que doit avoir l'historien quand il juge une secte religieuse et ses principes; mais il supprima cette déclaration dans les éditions subséquentes de l'ouvrage. Les années 1759 et 1761 virent paraître les trois derniers volumes de l'*Histoire d'Angleterre*, qui essuyèrent, de même que les précédens, des critiques très-peu d'accord les unes avec les autres. L'*Histoire d'Écosse*, de Guillaume Robertson, fournit l'occasion d'établir, entre ce dernier et Hume un parallèle, dont le résultat fut que tous deux avaient un mérite à peu près égal comme écrivains et comme historiens.

Hume eut alors la satisfaction de voir sa célébrité non-seulement s'accroitre dans sa patrie, mais encore se répandre dans toutes les contrées civilisées de l'Europe. Ses ouvrages furent plus recherchés, et mieux payés par les libraires ; il devint riche, et parvint ainsi à jouir d'une plus grande indépendance, dont il n'était redevable qu'à ses propres ressources, à son activité et à son économie. Le ministre lord Bute lui fit obtenir une forte pension, dont il est assez étonnant que Hume ne parle point dans l'*Histoire de sa vie écrite par lui-même ;* (*The life of David Hume, written by himself*). Il avait pris le parti de consacrer le restant de ses jours à la philosophie, lorsque le comte de Hertford l'engagea, en 1763, à l'accompagner en qualité de secrétaire dans son ambassade à la cour de France. La manière dont Hume fut reçu à Paris surpassa de beaucoup son attente. Il y fit, entre autres, la connaissance de Jean-Jacques Rousseau, qu'il emmena avec lui, en 1766, lors de son retour en Angleterre, où il lui fit obtenir une pension du roi, et vécut avec lui dans la plus grande intimité. Mais le caractère égoïste, défiant et hypocondriaque de Rousseau rompit bientôt l'amitié qui les unissait, et leur liaison se termina par une dispute violente dont ils scandalisèrent les oreilles du public. Hume était cependant innocent, quoiqu'il ait montré trop de sévérité et de rigueur dans son apologie contre Rousseau, dont le bizarre caractère devait faire excuser bien des singularités. Rousseau ne put supporter l'idée d'avoir des obligations à Hume, et d'être ainsi, jusqu'à un certain point, sous sa dépendance. Ce fut là la première et la principale cause de son refroidissement, qui ne tarda pas à dégénérer en mauvaise humeur et en méfiance. Il trouvait les railleries de Hume dédaigneuses et of-

fensantes. En outre, comme ce dernier se permit plusieurs fois de lire les suscriptions des lettres qu'il envoyait à ses amis en France, et que quelques-unes de celles qu'on lui adressa furent supprimées, ou lui arrivèrent ouvertes, il soupçonna que Hume s'entendait avec ses ennemis, et qu'il avait l'intention de le sacrifier à leur haine. Hume s'étant écrié une nuit, pendant son sommeil : *Ah! je tiens Jean-Jacques Rousseau !* Rousseau qui entendit ces paroles, s'imagina y voir l'espression de la joie diabolique qu'éprouvait Hume d'être parvenu à exécuter son plan. Il se croyait d'ailleurs déshonoré par la pension que le roi d'Angleterre lui avait accordée à la sollicitation de son ami, disant que celui-ci l'avait demandée contre sa volonté, et avait abusé de son nom. Il parut aussi dans les gazettes, au nom de Frédéric-le-Grand, une lettre à Rousseau, ayant Walpole pour auteur. Rousseau y était invité, par le roi de Prusse, à se rendre auprès de lui, mais on l'avertissait toutefois de renoncer à ses paradoxes, et de devenir enfin raisonnable et heureux. Le philosophe, qui s'aperçut bien que Frédéric n'avait pas pu écrire cette lettre, conjectura, d'après la défiance que Hume lui inspirait, qu'il en était l'auteur. Il prit ce procédé pour une offense personnelle, et en fit de violens reproches à son ami. Dès-lors les deux philosophes rompirent tout-à-fait l'un avec l'autre, et il en résulta entre eux une dispute publique, qui se termina à l'avantage de Hume, et qui couvrit Rousseau de ridicule.

Conway, frère du lord Hertfort, fit obtenir, en 1767, à Hume la place de sous-secrétaire d'état, qu'il conserva à peine pendant deux années. Comme il possédait alors assez de fortune pour vivre désormais libre et éloigné des affaires publiques, il retourna, en 1769, à Londres. Il ressentit, en 1775,

les premières atteintes d'une maladie qui ne semblait pas d'abord devoir entraîner des suites fâcheuses, mais qui s'aggrava cependant peu-à-peu malgré tous les remèdes, et qui l'emporta le 13 août 1776.

A part ses talens philosophiques et littéraires, Hume avait aussi un excellent caractère. Il était tempérant, frugal, laborieux, constant, probe, tolérant envers ceux qui ne partageaient pas ses opinions, et tendrement attaché à ses amis. Les plus célèbres écrivains de sa nation, Smith, Home le poëte, Ferguson, Blair, Black et autres, vivaient avec lui dans la plus étroite intimité. Peu de temps encore avant sa mort, quoique son état fût désespéré, et qu'il approchât du terme de sa dissolution, il les réunit tous à dîner chez lui, et s'entretint librement avec eux, assaisonnant la conversation de traits de gaîté. Le testament qu'il écrivit peu de temps avant sa mort, renfermait aussi plusieurs legs plaisans. Ainsi, par exemple, il légua à son ami Home, une bouteille de vin de Porto, et vingt-quatre de vin clairet, à condition que le poëte, qui avait ou qui affectait de l'aversion pour le vin de Porto viderait la bouteille en deux traits avant de goûter aux autres. Voici comment il parle de lui-même ; « Le désir de me distinguer dans la carrière des « lettres, qui fut toujours ma passion dominante, « ne m'a jamais aigri le caractère, quoique j'aie vu « tant de fois mes espérances renversées. Ma société « n'était désagréable ni aux jeunes gens légers, ni « aux personnes studieuses et instruites, et comme « je trouvais un plaisir particulier à fréquenter les « femmes vertueuses, je n'ai point eu à me plaindre « de leurs procédés envers moi..... Mes amis n'ont « jamais eu occasion de justifier la moindre circons- « tance de ma conduite, non que les fanatiques n'aient

« plus d'une fois tenté de semer des fables à mon « désavantage, mais ils n'ont jamais pu en inventer « une seule qui eût la moindre vraisemblance. » Ce portrait que Hume trace de lui-même s'accorde parfaitement avec le rapport de ses amis intimes, de Smith, par exemple, et n'en fait que plus d'honneur à sa mémoire. Il conserva jusqu'au dernier moment l'usage de sa raison, et ce calme d'esprit qui le caractérisa pendant sa vie. Il avait acheté lui-même un emplacement pour sa dépouille mortelle, et les instructions qu'il laissa à ses parens et amis sur la manière dont il voulait qu'on l'enterrât, font présumer qu'il craignait que l'intolérance des prêtres n'exposât son corps à des affronts qu'il était bien aise de prévenir.

Hume a fait connaître ce qu'il entendait, à proprement parler, par philosophie, dans ses deux principaux ouvrages, le *Treatise of human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, et l'*Inquiry concerning human understanding*. La philosophie était, pour lui, l'étude de l'entendement humain, des affections morales, des passions et des principes de la morale. Dans ses *Recherches sur l'entendement*, il s'attacha surtout à critiquer les systèmes de Locke et de Berkeley, et le résultat en est qu'il doutait de tous les raisonnemens de la philosophie spéculative:

Voici quels sont les points essentiels de ses argumentations.

I. Toutes les perceptions sont, ou des idées, ou des impressions. Les idées sont moins fortes et moins vives que les impressions, et c'est ce en quoi elles diffèrent les unes des autres. Parmi les impressions, se rangent non-seulement les sensations de la vue, de l'ouïe et du tact, mais encore les penchans,

désirs et mouvemens intérieurs, la haine, l'amour, etc.

II. Toutes les idées, ou perceptions moins vives, sont des copies d'impressions ou de perceptions plus fortes et plus vives. Il n'y a donc point d'idées innées. Mais on peut bien admettre des impressions innées, si on entend par-là des perceptions primitives qui ne dérivent point d'un être supérieur.

III. Les idées se combinent régulièrement d'après trois principes : 1°. analogie; 2°. espace et temps; 3°. cause et effet.

IV. Les objets de la raison humaine en général se partagent en deux genres : 1°. rapports des idées, dont le contraire est impossible, parce qu'il implique contradiction; telles sont toutes les propositions démonstrativement certaines, les axiomes mathématiques; 2°. faits de l'expérience, dont le contraire est toujours possible, parce qu'il n'implique pas contradiction, et que l'âme le saisit avec autant de clarté et de facilité que s'il avait une réalité objective.

V. Il est cependant une évidence d'une existence réelle et d'un fait vrai, qui ne repose pas sur le témoignage des sens et de la mémoire. Par exemple, nous sommes convaincus qu'où les hommes habitent on trouvera des traces d'art et de culture, quoique nous n'apercevions point réellement ces hommes. D'où provient cette évidence? Elle naît du rapport de la cause à l'effet, et de celui d'un fait présent à un autre absent.

VI. Nous n'arrivons jamais à la connaissance de ce rapport entre cause et effet par des conclusions *à priori*, mais nous n'y parvenons que par l'expérience qui nous fait apercevoir une connexion semblable entre certains objets. Ce ne sont pas non plus ces connaissances *à priori*, ou les modes d'action légitimes de l'entendement, qui nous portent à conclure

d'après l'expérience; mais c'est par pure habitude que nous le faisons. A la vérité, on n'explique point par-là la cause finale de cette manière de procéder, mais on indique toutefois une loi de la nature humaine que nous connaissons dans ses effets, et au-delà de laquelle il n'est vraisemblablement pas possible de remonter. Au reste, il faut toujours supposer un fait présent aux sens ou à la mémoire, quand nous voulons croire à un fait absent.

VII. Ainsi, la croyance à des choses arrivées et réellement existantes repose uniquement sur un objet présent à un des sens ou à la mémoire, et, en même temps, sur une connexion entre cet objet et un autre objet, connexion dont l'habitude est la source.

VIII. Une fixion illusoire et la croyance à des faits réels diffèrent en ce que la dernière est accompagnée d'un vif sentiment qui ne dépend point de notre volonté, un sentiment qui se rapporte aux impressions effectuées, et qui est par conséquent plus vif. Cette règle est vraie, tant pour la causalité, que pour les rapports de ressemblance, d'espace et de temps.

IX. L'idée de la force et celle de la connexion nécessaire entre la force et l'effet, procèdent également de l'expérience. Nous ne pouvons absolument point concevoir la force elle-même par laquelle la cause agit, et qui produit sa connexion nécessaire avec l'effet. Nous sommes même hors d'état de concevoir la possibilité de la connexion. Toutes les choses nous paraissent isolées et séparées, ou à côté les unes des autres, ou les unes après les autres, mais non combinées. L'idée d'une connexion nécessaire entre les phénomènes et les événemens, ne résulte que de l'observation d'un certain nombre de phénomènes et d'événemens semblables, qui ont été constamment unis ensemble.

X. La dispute au sujet de la liberté et de la nécessité n'a été jusqu'ici qu'une pure logomachie. Si on prend ces mots dans une juste acception, tous les hommes se sont, dans tous les temps, accordés à l'égard de leur signification. Par rapport à la nécessité, ils sont constamment convenus que des objets semblables sont toujours associés dans les actions et les effets de l'esprit, et que l'habitude nous détermine à conclure l'un d'après l'apparition de l'autre. C'est là ce qui constitue la nécessité, tant dans les objets, que dans nos actions et dans nos affections morales; vérité que chacun reconnaît aussi. La liberté n'est point un défaut de liaison entre les actions et les motifs ou les penchans, en sorte qu'on ne puisse pas conclure avec une certaine uniformité celles-là de ceux-ci, ou réciproquement. Voilà ce dont chacun convient. La liberté ne peut donc être autre chose que la faculté d'agir d'après les déterminations de la volonté. Tous accordent que rien n'existe sans cause, et que le hazard n'est que la négation d'une force réellement présente dans la nature. On ne saurait justifier la distinction admise entre les causes nécessaires et non nécessaires; car on ignore ce que c'est qu'une cause, et l'origine de cette idée ne peut être expliquée qu'en faisant entrer dans la définition la connexion nécessaire entre cause et effet. Mais c'est là un produit de l'expérience. Donc, si on oppose la liberté à la nécessité, elle n'est plus absolument que le hasard, c'est-à-dire, qu'elle n'est rien.

XI. Les animaux, comme les hommes, sont redevables d'un grand nombre de connaissances à l'expérience. Ils concluent aussi l'existence des effets d'après celle des causes, et *vice versâ*. Cette conduite n'est pas non plus chez eux le résultat de lois de l'entendement *à priori*; mais elle dépend de

l'habitude. La nature communique immédiatement aux animaux d'autres connaissances, qu'on appelle instinctives. Nos connaissances expérimentales ne sont également, en dernière analyse, qu'instinctives, c'est-à-dire, que ce sont des forces mécaniques qui agissent en nous.

XII. Un miracle est une infraction aux lois de la nature. Cependant ces lois sont confirmées par une expérience invariable. La preuve contre les miracles, tirée de la nature même de ces miracles, est aussi forte que puisse jamais l'être une preuve expérimentale. Les témoignages ne peuvent pas rendre les miracles croyables, à moins que leur fausseté ne soit un plus grand miracle que le fait qu'ils attestent; et même, dans ce cas, il n'y aurait qu'un haut degré de vraisemblance en faveur de l'existence du miracle, laquelle ne serait pas pour cela démontrée. Mais ce cas n'est point admissible, puisque l'histoire ne parle pas d'un seul miracle qui soit attesté par un nombre suffisant de témoins; en effet, c'est une loi constante de notre nature que de regarder comme plus vraisemblable ce qui ressemble davantage au plus grand nombre de nos observations antérieures; mais chaque miracle est combattu par une foule de contre-témoignages. C'est pourquoi on ne rencontre les prétendus miracles que dans l'antiquité, dans l'enfance du genre humain, et chez les nations ignorantes.

XIII. La religion ne peut point s'étayer des principes de la raison. De l'existence du monde, on conclut celle de Dieu, comme, de la présence d'un effet, on conclut celle d'une cause. Si, d'un effet particulier, nous concluons l'existence de sa cause, il nous faut admettre que cette cause est proportionnée à l'effet. Ainsi on ne peut et ne doit point attribuer à la Divinité, comme cause du monde, des qualités autres

et plus grandes que celles qui dérivent du monde, son effet. En outre, on ne doit rien conclure au-delà de la cause, ni lui attribuer d'autres effets que ceux qui nous la font connaître. Quand nous en agissons ainsi, nous nous mettons nous-mêmes à la place de la Divinité, et nous admettons que Dieu observe dans tous les cas les mêmes règles que nous nous sommes prescrites. Cependant l'observation du cours de la nature prouve que la Divinité est régie par des principes différens. Il est donc contraire à toutes les règles de l'analogie de se servir de nos buts et de nos actions pour en tirer des conclusions relatives à un être supérieur tout-à-fait différent de nous. Enfin, on ne saurait connaître la cause d'après l'effet; il nous est donc impossible de connaître la nature de Dieu d'après celle du monde. On ne peut conclure une chose d'une autre que quand ces deux choses sont constamment unies ensemble. Mais les choses qui doivent être effets de Dieu, ne sont pas tellement uniques que nous ne puissions les rapporter à quelque genre connu de nous.

XIV. Autant l'existence de Dieu est incertaine, autant la rémunération morale des actions libres de l'homme dans un état futur l'est aussi. La justice de Dieu s'aperçoit ou non déjà ici bas. Dans le premier cas, elle est satisfaite. Dans le second, nous n'avons pas le moindre sujet d'attribuer la justice à Dieu. Si la justice divine doit se manifester en partie dans la vie actuelle, et en partie dans la vie future, nous n'avons point lieu de lui accorder plus d'étendue que nous ne lui en voyons témoigner par l'expérience. D'après les hypothèses religieuses, nous n'avons à espérer ou à craindre nulle récompense ou punition autre que ce dont l'expérience nous fournit la connaissance.

Suivant Hume, il n'y a pas de scepticisme absolu,

et il n'en existe qu'un relatif. Il n'y a toutefois point de principes infaillibles, qui soient évidens par eux-mêmes. S'il en existait de semblables, nous ne pourrions jamais cependant remonter au-delà sans nous servir de la faculté contre laquelle nous avons déjà conçu de la défiance. Les argumens suivans paraissent anéantir toute espèce de certitude et de conviction, et conduire au scepticisme.

I. Il règne un contraste manifeste entre la raison et l'instinct, et il n'y a point de *criterium* pour faire disparaître cette opposition. Tous les hommes, guidés par un instinct naturel, ont confiance en leurs sens, et admettent un monde hors d'eux, avant de se livrer à des recherches raisonnées. La philosophie réfute cette croyance. Les sens trompent. Nous n'apercevons que les images des choses, et jamais les choses elles-mêmes. Nous ne pouvons jamais nous assurer si ces dernières existent réellement hors de nous. L'instinct et la raison sont donc, à cet égard, dans un conflit perpétuel. L'idéalisme de Berkeley conduit au scepticisme. On ne peut point, d'un côté, le réfuter, ni, de l'autre côté, y ajouter foi. De là doivent résulter l'étonnement au sujet de l'état de la connaissance humaine, la défiance sceptique et l'indécision.

II. La raison tombe aussi en contradiction avec elle-même et avec les sens par rapport aux idées d'espace et de temps. Ces idées, ainsi que la géométrie et l'arithmétique, dont elles forment la base, sont claires et intelligibles pour l'entendement ordinaire de l'homme; mais quand on les examine philosophiquement, elles deviennent incompréhensibles, aussi bien que les mathématiques, et tombent en contradiction avec elles-mêmes. L'espace est divisible à l'infini, et il est fini dans le point, dans la ligne. L'angle compris entre un cercle et sa tan-

gente est infiniment plus petit qu'aucun autre angle droit. On démontre tous ces faits, et cependant ils révoltent la raison. Il en est absolument de même pour l'idée du temps. Ici il existe un nombre infini de momens, dont l'un succède à l'autre, et l'engloutit en quelque sorte ; la raison ne conçoit point cette succession, mais elle ne peut pas la réfuter. Il doit nécessairement en résulter qu'elle se défie d'elle-même.

III. L'idée de causalité ne doit naissance qu'à l'habitude et à l'instinct. Elle fournit une nouvelle preuve en faveur du scepticisme, parce qu'elle fait voir que l'instinct peut aussi tromper.

Cependant Hume n'était point partisan du scepticisme outré, parce que la nature elle-même le combat en nous, et parce qu'il n'est point susceptible d'application au commerce réel de la vie. Quoi qu'il en soit, la philosophie doit prolonger ses doutes autant que possible, et chercher à les mettre en harmonie avec l'entendement humain. Le scepticisme, d'accord avec la nature de l'homme et le commerce de la vie, consiste en ce que la conviction que nous avons de la faiblesse, de la diffusion et de l'embarras de l'esprit humain, nous rend circonspects et modestes dans nos recherches, et nous porte à n'étudier que les choses qui ne dépassent pas les facultés bornées de notre intelligence, c'est-à-dire, les choses qui ne sortent point du cercle ordinaire de l'expérience et de l'activité de l'homme. On ne peut démontrer que deux espèces d'objets, qui seuls aussi peuvent donner naissance à une science ; ce sont les objets de la géométrie, et ceux de l'arithmétique. Les élémens des grandeurs et des nombres sont entièrement similaires, et on peut en déterminer les rapports avec certitude et précision. Mais on se trompe quand on

troit à la possibilité d'une science et d'une démonstration d'autres objets encore. Les idées de toutes les autres choses sont différentes; les recherches les plus soignées n'aboutissent qu'à nous faire connaître cette différence, et à nous apprendre qu'une chose n'est point l'autre. Toutes les autres recherches, qui ne sont point relatives aux grandeurs et aux nombres, s'exercent sur des faits dont on ne saurait donner la démonstration, parce que le contraire de tout fait quelconque est possible.

L'idée de la non existence d'une chose est, sans exception, aussi claire et aussi évidente que celle de son existence. On ne peut donc prouver l'existence d'une chose que par des argumens tirés de sa cause ou de son effet, et ces argumens se fondent uniquement sur l'expérience, d'après laquelle nous pouvons, de l'existence d'une chose, conclure celle d'une autre chose. Telles sont les bases de toutes les conclusions et recherches morales qui concernent des faits particuliers ou généraux. La philosophie naturelle, la physique, etc., traitent des faits généraux d'un genre entier. La théologie s'occupe à-la-fois de faits généraux et de faits particuliers. Elle repose sur la raison, en tant que celle-ci est appuyée par l'expérience, quoique le meilleur et le plus solide fondement en soit la foi à la révélation divine. La morale et la critique ne sont point, à proprement parler, objets de l'esprit, mais bien du sentiment; et quand nous voulons porter des jugemens à leur égard, nous en revenons encore aux faits, à la concordance des hommes sous ces deux points de vue.

Il n'est pas difficile, d'après tout ce qui précède, de déterminer le caractère du scepticisme de Hume. Ce philosophe ne trouvait rien de fixe et de constant dans ce qu'on appelle la raison; mais il n'y rencontrait qu'une faculté incertaine, et analogue à

l'instinct sensitif. Il s'aperçut que les recherches philosophiques profondes ont pour résultat un contraste évident avec les décisions de l'intelligence ordinaire de l'homme, qu'en conséquence elles conduisent inévitablement au scepticisme, parce qu'elles ne donnent point de conviction, et qu'elles ne sont pas non plus réfutables. Ce contraste lui semblait même se manifester dans les idées élémentaires des mathématiques, la seule science qu'il croyait encore susceptible de démonstration; car il regardait toutes les autres comme purement empiriques; elles sont accidentelles et incertaines, parce qu'elles reposent uniquement sur l'idée de causalité, qui prend sa source dans l'habitude et l'instinct. Hume avait toutefois trop d'égard à la pratique, pour s'abandonner sans réserve au scepticisme absolu. Ce qu'il blâmait surtout, dans ce dernier, c'est qu'il ne sert à rien, et n'est pas non plus compatible avec notre nature. De là il concluait qu'on doit s'en tenir à un scepticisme modéré. Les raisonnemens abstraits sur les rapports des grandeurs et des nombres, passent pour des sciences certaines. De même, le raisonnement empirique sur l'existence et la nature des objets, est une occupation utile et appropriée à l'entendement humain, quoique les connaissances qui en procèdent demeurent toujours incertaines. Au contraire, toutes les autres recherches se réduisent à de simples hypothèses et à de purs sophismes.

J'ai déjà parlé des opinions de Hume au sujet de l'existence de Dieu, du libre arbitre et de la rémunération morale après la mort. Mais on distingue surtout encore, dans sa philosophie théorétique, les raisonnemens qu'il emploie pour essayer d'affaiblir les preuves généralement reçues de l'immortalité de l'âme, et pour démontrer, au contraire, la

mortalité de cette même âme. La survivance de l'âme doit être considérée comme un fait, de sorte que nul argument, tiré, par expérience, de l'analogie de la nature, ne peut avoir force décisive ici. Mais cette analogie de la nature est très-opposée à *l'immortalité* de l'âme.

I. Quand il y a entre deux choses une connexion si exacte et si intime que les changemens de l'une sont toujours suivis de changemens proportionnés dans l'autre, on peut, d'après toute analogie, conclure que la destruction de l'une entraînera aussi celle de l'autre. Or, il existe une pareille connexion intime entre le corps et l'âme; donc l'analogie nous porte à croire que l'âme périt à la mort du corps. Le corps et l'âme ont tout en commun. Les organes du premier sont les organes de la seconde. Ce qui affecte le corps affecte aussi l'âme, et réciproquement. Ce qui fortifie ou débilite l'un, fortifie ou débilite également l'autre, et *vice versâ*. L'existence de l'âme dépend donc inséparablement de celle du corps.

II. On convient que les âmes des animaux sont périssables. Mais les âmes des animaux ressemblent tellement à celles des hommes, que ce qui est vrai des unes doit très-vraisemblablement aussi l'être des autres.

III. Rien dans l'univers n'est fixe, et ne dure éternellement. Toutes les choses, même celles qui sont en apparence les plus stables, varient et changent sans cesse. L'univers lui-même, autant qu'il nous est connu, laisse apercevoir des traces de faiblesse et de dissolution. Il est donc contraire à toute analogie que l'âme humaine, exposée à tant de faiblesses et de désordres, soit seule une forme indestructible et impérissable.

IV. Nous n'avons rien senti de notre existence

avant la vie actuelle, avant la formation de notre corps. En conséquence, il est vraisemblable qu'il n'en sera point autrement après la mort.

V. Nous ne sommes point capables de nous former la moindre idée d'un état de l'âme après la mort. Cet état sort des limites de toute analogie de l'expérience. L'analogie ne fournit donc pas un seul argument qui le prouve. La survivance de l'âme à la mort du corps ne se concilie pas non plus avec l'instinct ou avec les idées naturelles de l'homme. Peu d'hommes éclairés croient réellement à l'immortalité, lors même qu'ils s'imaginent y croire.

Hume combat aussi les argumens métaphysiques et moraux en faveur de l'immortalité de l'âme, et il les déclare sans valeur. Il soutient qu'un esprit peut, tout aussi bien qu'une matière, être anéanti dans un instant. Comme on aurait pu être choqué de ce qu'il employait des raisonnemens philosophiques pour prouver la mortalité de l'âme, il dit : « C'est humi- « lier la philosophie, dont l'autorité souveraine de- « vrait être reconnue partout, que de l'obliger à « chaque instant de faire l'apologie de ses conclu- « sions, lorsqu'elles portent préjudice à une science « ou à un art quelconques. Il n'y a qu'un seul cas « où il lui soit nécessaire et même méritoire de se « justifier ; c'est lorsqu'elle semble choquer le moins « du monde la religion, dont les droits lui sont aussi « sacrés que les siens propres, puisqu'ils n'en dif- « férent au fond point. » Hume convient donc expressément ensuite que rien ne prouve davantage combien l'homme doit de reconnaissance à la révélation divine, que l'enseignement par cette dernière de la grande et importante vérité de l'immortalité de l'âme, dont il nous est impossible d'acquérir la conviction d'une autre manière.

Comme Hume ne croyait point à l'immortalité de

l'âme et à la rémunération morale après la mort, on ne doit pas être surpris qu'il ait pris la défense du suicide (*Essays on suicide and the immortality of the soul*). Le suicide n'est une violation d'aucun devoir, ni envers Dieu, ni envers autrui, ni envers nous-mêmes.

I. Ce n'est point une violation des devoirs envers Dieu. La conservation et l'action de toutes les choses, chacune dans son genre, ont été soumises par Dieu à des lois générales et immuables. Chaque créature vivante a des forces corporelles et spirituelles, en vertu desquelles elle persiste dans le mode de vie qui s'accorde avec sa nature. Les différens principes du monde matériel et animal agissent les uns sur les autres, de manière qu'ils se favorisent ou s'entravent mutuellement. Il en résulte, au premier aperçu, un désordre apparent, mais qui, lorsqu'on y consacre plus d'attention, ne laisse apercevoir qu'une harmonie d'autant plus grande. Chaque chose est régie par les lois qui lui ont été primitivement assignées avec sa nature particulière, et non par des actes immédiats de Dieu. La soumission de toutes les choses à ces lois générales constitue la Providence divine. En effet, on peut dire que toutes les choses et tous les événemens sont des effets de la Providence de Dieu, en tant qu'ils dépendent des forces des choses, ainsi que des lois générales par lesquelles ces choses sont régies, et dont Dieu est l'auteur. Les élémens et les autres choses inertes du monde manifestent leur activité d'après les lois qui leur ont été imposées, sans aucun égard à la situation particulière et aux besoins des hommes. Les hommes sont abandonnés, dans leurs actions, à leur propre jugement et à leur propre choix, et ils peuvent employer leurs forces à volonté pour leur plaisir et leur conservasion. Comment donc un

homme qui, pour se soustraire au besoin et au malheur, surmonte la crainte naturelle de la mort, et s'arrache lui-même la vie, pourrait-il empiéter sur les droits de la Providence, troubler l'harmonie de l'univers, et violer ainsi un devoir envers Dieu, puisqu'il se borne à faire un libre usage des forces qui lui ont été concédées, et qu'il les emploie d'après les lois dont la source se trouve dans sa nature? Car, si les lois naturelles ne permettaient pas que l'homme se suicidât, il ne pourrait pas non plus le faire. On ne peut point admettre, parce que l'expérience enseigne le contraire, que Dieu s'est réservé le droit de disposer de la vie de l'homme, et que la conservation des jours de ce dernier est en conséquence exclue des lois générales des événemens qui surviennent dans le monde. La vie de l'homme obéit aux mêmes lois que celle des animaux; elle est soumise aux lois de la matière et du mouvement en général. La foudre, un poison, la chute d'une maison, tueront un homme aussi bien que le plus vil insecte. Les orages, les inondations, etc., tuent et ravagent tout sans distinction. C'est, à proprement parler, une absurdité, quand on dit que l'homme viole les lois de l'univers par le suicide. Chaque animal est abandonné à sa propre sagesse quant à ce qui concerne l'emploi de ses forces, et, par ses actions, il change, autant que ses forces le lui permettent, les effets de la nature environnante. De même, toute action libre et tout mouvement de l'homme changent aussi quelque chose dans la nature matérielle sur laquelle ils agissent. Donc, puisque les lois de la nature se troublent les unes les autres dans leur exercice, ce ne peut point non plus être un crime d'en empêcher les effets par le suicide. La vie d'un homme, dit Hume, n'est pas plus importante que celle d'une

huitre. Dieu en a abandonné la disposition à la sagesse humaine, et il nous a mis nous-mêmes dans la nécessité de décider, à cet égard, ce que nous jugeons convenable. Si le Tout-Puissant s'était réservé le droit de disposer de notre vie, il y aurait tout autant de crime à s'inquiéter de la conserver qu'à tenter de la détruire. En évitant une pierre qui menacerait de nous tomber sur la tête, nous agirions contre le cours de la nature et contre le droit que Dieu a de disposer de notre existence. Ce ne serait point un crime de détourner le cours du Danube et du Nil, si j'y pouvais parvenir; pourquoi donc en commettrai-je un en détournant quelques onces de sang de leurs canaux naturels, pour les faire passer ailleurs? L'homme qui se suicide ne murmure pas toujours contre la Providence parce qu'il s'arrache la vie. Il sent qu'il est malheureux, et que la continuation de son existence n'a plus de charmes pour lui; du reste, il remercie la Providence du bien dont il a joui, et particulièrement de la faculté qu'elle lui a donnée de pouvoir se débarrasser maintenant du lourd fardeau de la vie.

Supposons que l'homme n'ait point la faculté de se suicider, il aurait infiniment plus sujet d'accuser la Providence de cruauté, parce qu'elle l'obligerait ainsi à continuer de languir dans la douleur, le malheur ou l'opprobre, sans qu'il lui fût possible de se débarrasser de la vie. On veut que l'homme bénisse la Providence, quand un mal l'accable par la méchanceté de ses ennemis. On prétend que les actions de l'homme ont, comme effets, leur source dans le Créateur tout-puissant. Si donc un individu se suicide, il meurt tout aussi bien par un effet de la Divinité, que s'il était dévoré par des bêtes féroces, ou emporté par une maladie. En exigeant que l'homme supporte les maux accidentels avec pa-

tience et résignation, sans murmurer contre les décrets de la Providence, on n'exige point par-là qu'il n'emploie pas, pour éviter ces maux, ou pour s'en délivrer, les moyens que sa sagesse lui suggère, et qui sont à sa disposition. Mais il n'y a pas de raison qui puisse empêcher de choisir précisément tel moyen. Si le suicide est un moyen de se soustraire au malheur, pourquoi devrait-on ne pas le préférer à d'autres, ou ne pas s'en servir, lorsqu'il semble être le seul qui reste?

II. L'homme qui se suicide ne viole non plus aucun devoir envers lui-même. On citerait difficilement une personne qui se soit arraché une vie, laquelle était encore de quelque prix pour elle. Les malheurs, les maladies, les crimes, la caducité peuvent rendre l'existence un fardeau assez insupportable pour que l'homme aime mieux s'en débarrasser que de continuer à la supporter plus long-temps. D'ailleurs, la crainte naturelle de la mort est trop vive pour qu'un motif futile puisse décider l'homme à se suicider. Les personnes qui, quoique jouissant en apparence du bonheur et de la santé, commettent cette action, dernière ressource du désespoir, ou n'étaient pas aussi heureuses qu'elles le semblaient à d'autres hommes non initiés dans les secrets de leur position, ou n'étaient pas bien portantes, et le suicide fut chez elles le résultat d'un état maladif du moral ou du physique, qui remplissait tous les plaisirs de la vie d'amertume. Si le suicide est un crime, nous ne pouvons y être poussés que par le libre arbitre. S'il n'est pas un crime, la sagesse et le courage nous décident à nous délivrer du fardeau, devenu trop pesant, de notre existence. Celui qui s'arrache la vie de cette manière, se rend utile en ce qu'il donne un exemple qui, s'il était généralement imité, assurerait à chaque homme sa part du bonheur réel de

la vie, et le délivrerait au contraire de la crainte du malheur, parce qu'il ne dépendrait plus que de sa volonté de s'y soustraire à chaque instant.

III. Le suicide n'est point une violation des devoirs envers les autres et la société. Celui qui se tue ne porte pas la moindre atteinte aux droits de la société. Il ne lui cause pas le plus petit dommage, il cesse seulement de lui faire du bien, et si c'est là une injustice, c'en est une des plus légères. D'ailleurs, les relations d'un homme avec la société reposent sur l'intérêt réciproque. On ne doit travailler aux intérêts de la société qu'autant qu'on en goûte les bienfaits. Mais, dès qu'on se soustrait à la société, ses bienfaits cessent, et, par suite aussi, il n'y a plus d'obligation d'en répandre à son tour. Quand bien même cette obligation continuerait d'exister, elle a cependant des bornes. La société ne peut pas exiger d'un homme qu'il lui soit d'une faible utilité, si lui-même s'attire par là un grand préjudice, et qu'il continue de traîner une existence misérable, par la seule raison que le public en tire quelque profit. On peut renoncer à une place pour cause de vieillesse ou de maladie, et passer le reste de sa vie à se garantir des maux dont on est menacé, ou à les rendre plus supportables : pourquoi donc ne pourrait-on pas mettre tout-à-coup un terme à ses maux, lorsqu'il n'en résulte d'ailleurs aucun inconvénient bien marqué pour la société? Supposons qu'un homme ne puisse plus rien faire pour le bien de la société, qu'il soit à charge à cette dernière, et qu'il empêche d'autres personnes de lui être utiles, dans ce cas, non-seulement il n'y a pas de crime à trancher le fil de ses jours, mais encore il est méritoire de s'y résoudre. Or, c'est là précisément la situation où se trouvent la plupart de ceux qui croient avoir sujet de se suicider.

Parmi les argumens en faveur de la mortalité de l'âme, les uns se rattachent à l'ensemble de la philosophie, et les autres reposent sur la supposition du matérialisme, qui ne peut cependant point se démontrer. De ce que nous n'avons aucune conscience de notre existence avant la vie actuelle, il ne s'ensuit pas que la même chose doive avoir lieu après cette vie. Nous ne pouvons point, en outre, nous faire la moindre idée de l'état de l'âme après la mort; mais ce n'est pas là une raison qui rende cet état impossible. Il y a une différence essentielle entre la nature des âmes des animaux et celle des âmes des hommes. L'âme humaine est une essence raisonnable, un principe de liberté, supérieur à toutes les conditions et à toutes les lois de la matière, comme aussi à toutes les conditions de la vie animale. Ainsi, quand bien même on accorderait la mortalité des âmes des animaux, on ne serait point autorisé à en conclure, par analogie, celle de l'âme humaine. Ce que Hume dit, pour la défense du suicide, paraît très-plausible, et découle, d'une manière très-conséquente, de ses principes moraux, dans la discussion desquels je vais entrer immédiatement; mais on peut le réfuter aisément, aussi bien que ces principes eux-mêmes. Au reste, si j'ai joint ensemble ses raisonnemens sur l'immortalité et sur le suicide, c'est que lui-même les a réunis.

Sa philosopie pratique n'est pas moins originale que sa philosophie théorétique. Il admet en fait l'existence d'une moralité chez le genre humain. On ne saurait nier qu'il n'existe une différence entre les sensations du plaisir ou du déplaisir physique et les sentimens du bien ou du mal moral. Il s'agit donc de déterminer les principes de la moralité. Hume s'efforce d'abord de faire voir qu'on ne doit

les chercher ni dans l'égoïsme, ni dans la raison. Le principe de la morale est actif; la raison est un principe inactif: or, un principe actif ne peut point dépendre d'un principe inactif. L'entendement et la raison se manifestent de deux manières différentes. Ils s'occupent, soit de démonstrations et de simples idées, soit d'objets et de leurs rapports : ils ne peuvent point, en conséquence, influer sur les actions. La raison, quand elle démontre, demeure toujours dans l'empire des idées; mais les actions sont des choses réelles, et, en tant que la volonté doit déterminer les actions, il faut qu'elle passe à la réalité. Il est vrai qu'il y a des sciences abstraites, les mathématiques, par exemple, qui exercent une grande influence sur le commerce réel de la vie; mais ce n'est point parce qu'elles déterminent immédiatement la volonté, et elles le font parce qu'elles dirigent le choix des moyens et le jugement des hommes dans leurs actions. La raison, en tant qu'elle s'occupe d'objets et de leurs rapports, n'agit pas non plus d'une manière immédiate sur la volonté. Ce par quoi un objet agit sur notre volonté est toujours quelque chose qui nous le fait désirer ou détester; il faut que cet objet soit associé à un désir ou à une passion. Donc, la raison ne peut déterminer la volonté, par la contemplation des objets et de leurs rapports, que quand elle nous apprend à connaître et à juger autrement les objets que nous désirons ou détestons. Mais, si nous ne trouvons dans les objets aucune qualité qui éveille en nous le désir ou l'aversion, le jugement de la raison, au sujet de leur nature et de leurs rapports, est aussi d'une indifférence totale pour la volonté. La raison ne détermine donc point immédiatement la volonté.

Mais si la raison ne peut produire immédiate-

ment aucun acte de la volonté, elle ne peut non plus en prévenir aucun. Tout ce qu'il lui est possible de faire ici, c'est de présenter l'objet du désir ou de la passion sous un autre aspect, et il dépend alors de la force ou de la faiblesse de la passion qu'elle soit ou non changée par la connaissance que la raison a de l'objet. Hume nie donc qu'il y ait un contraste véritable entre la raison et les passions. Ces dernières sont, au contraire, les principes dominans pour la volonté, et la raison ne joue qu'un rôle subalterne. Toute passion est une existence originelle particulière, qui n'est point en relation immédiate avec la raison. Mais la raison ne peut contrarier que ce à quoi elle a rapport, ce qui, par conséquent, est en relation immédiate avec elle; or, maintenant, la raison ne fait que juger du vrai et du faux, sans s'occuper des passions : donc, les passions ne peuvent point être en contraste avec elle. Il peut bien, à la vérité, y avoir des actions irraisonnables, mais dans le sens seulement ou que la passion suppose certaines choses qui n'existent point, ou qu'elle choisit de faux moyens pour arriver au but. Si je veux appeler une passion déraisonnable, il faut qu'elle soit accompagnée d'un jugement, et alors c'est le jugement seul qui est déraisonnable, et non la passion. La raison peut donc toujours nous convaincre de l'utilité ou des inconvéniens, en nous apprenant à connaître la vérité et l'erreur, et de là il peut résulter que la volonté se décide ou ne se décide pas à l'action; mais la raison, comme telle, ne saurait produire un sentiment de plaisir ou de déplaisir moral par rapport à l'action. Donc, la cause de la moralité des actions n'est point leur concordance avec la raison. Ajoutons encore que la raison peut bien apercevoir et recommander le but final d'une action,

mais qu'elle ne peut pas en entrevoir la cause, laquelle se rencontre toujours dans un sentiment hors d'elle.

On ne peut pas non plus dériver le principe des sentimens moraux de l'amour de soi-même, comme plusieurs moralistes ont essayé de le faire. En adoptant cette marche, on cherche à rapporter à l'égoïsme les penchans de l'homme qui sont le plus incompatibles avec lui, tel, par exemple, que la disposition morale à l'amitié. Cependant, on aperçoit de suite combien ce rapprochement est forcé. D'ailleurs les penchans, qu'on ne saurait méconnaître chez l'homme, à la grandeur d'âme, à la bienveillance, à l'amitié, à l'amour, à la reconnaissance, à la compassion, etc., sont directement opposés au système qui prétend ériger l'égoïsme en principe de la morale. Il peut se faire que des sentimens d'intérêt personnel accompagnent les actes de ses penchans; mais ce n'est pas une raison de les attribuer eux-mêmes à l'égoïsme, et on ne saurait prouver qu'il n'y a point de générosité ou de bienveillance pure, sans aucun mélange d'intérêt personnel.

La question principale est de savoir si nos jugemens moraux sont des idées ou des impressions. Ils ne peuvent point appartenir à la classe des idées, puisqu'il a été démontré précédemment que la raison, comme faculté des idées, ne renferme pas le principe de la morale. Il faut donc que ce soient des impressions. Mais ces impressions morales diffèrent manifestement et essentiellement des sentimens de l'intérêt personnel. Le jugement moral détermine la vertu comme un but absolu; la vertu est désirable pour elle-même, et non pour aucun autre intérêt. Elle procure de la satisfaction par elle-même. Il doit donc y avoir, chez l'homme,

un sentiment intérieur, qui soit affecté par elle, et qui nous serve à distinguer le bien et le mal l'un de l'autre. Or, c'est un sentiment moral inné qui détermine et guide nos jugemens sur l'importance des actions libres, qui élève nos actes purement physiques, nos souffrances et nos plaisirs physiques, au rang des actions morales, et qui est analogue au sentiment de la beauté et de l'harmonie dont la nature nous a fait don. Ce sentiment moral n'est point une connaissance ou une opinion; c'est une réceptivité pour les sensations agréables ou désagréables, qui sont causées par les actions libres, et qui ne sont pas réglées par notre propre intérêt personnel. Nous sentons de la même nanière le régulier, l'harmonique, le beau; c'est un plaisir immédiat qui nous en informe, sans que nous ayons une connaissance mathématique de l'équilibre, souvent même, sans que nous ayons une idée claire de ce que les objets de ces sentimens sont ou doivent être.

Ce qui satisfait, au contraire, nos penchans, excite un plaisir ou un déplaisir naturels, et est pour nous bon ou mauvais. Il doit donc, en vertu de la nature du sentiment moral, y avoir aussi un bien moral et un mal moral. Le premier s'appelle *vertu*, et le second *vice*. Les actions libres sont vertueuses ou vicieuses, suivant qu'elles plaisent ou déplaisent immédiatemement au sentiment moral. Ce n'est que par rapport à ce sentiment moral que les idées de vertu et de vice acquièrent la réalité. Le plaisir et le déplaisir moraux sont des sentimens simples, dont on ne saurait alléguer une autre cause.

Ce qui procure de la satisfaction et du plaisir au sentiment moral ne peut être autre chose que la bienfaisance, dont la bienveillance est la source.

Au contraire, le sentiment moral éprouve du déplaisir lorsque les dispositions intérieures et les actions d'un homme expriment l'opposé de la bienfaisance, l'égoïsme, l'intérêt personnel, le plaisir *de mal* faire, et qu'elles découlent, par conséquent, *d'un* penchant absolument contraire à celui de la bienveillance. Nulle action ne peut être moralement bonne ou mauvaise qu'autant qu'elle se rapporte à d'autres êtres raisonnables. Le pieux solitaire doit au moins pratiquer la vertu par rapport à Dieu ; autrement elle perdrait tout espèce de signification, ou ne serait pas une action morale. Les actions courageuses sont des actes de démence, quand elles ne tendent pas au bien de la société. la prudence, la justice, lorsqu'elles ont pour but l'intérêt particulier, et non le bonheur du genre humain, ne sont point des vertus, et ne sont pas non plus comptées dans la classe des vertus. D'après tout ce qui précède, on peut donc définir la vertu de la manière suivante : C'est une qualité de l'esprit, qui procure au spectateur la jouissance agréable de la bienveillance. C'est une détermination de notre nature à faire du bien aux autres, et, comme cette détermination réside dans le sentiment moral, on peut donner aussi à ce dernier le nom de penchant à la bienveillauce.

Hume cherche ensuite à prouver, par des faits tirés de l'expérience, qu'il existe un sentiment moral, et que c'est lui qui détermine la vertu. Les parens désirent le bonheur de leurs enfans, et travaillent à l'assurer, indépendamment de leur propre intérêt personnel. Ils y sont poussés par l'amour, penchant de la bienveillance, qui marche avant l'égoïsme, et qui ordonne en dépit de tout intérêt personnel. Il en est absolument de même pour toutes les qualités qui établissent le mérite personnel d'un

homme; il faut que ce soient des qualités utiles à la société, émanées d'une bienveillance désintéressée, ou conciliables au moins avec elle. Si ces qualités sont, en outre, accompagnées de la puissance et de la majesté, celui qui les possède semble être supérieur à la nature humaine, et rapproché de la Divinité. Un homme d'état peut avoir des talens distingués, des vues sages, beaucoup de bonheur et un grand courage : ces qualités le mettront en butte à l'envie et à la méchanceté des autres; mais, s'il joint à tout cela un caractère bienveillant et désintéressé, l'envie sera réduite au silence, et c'est en vain que la méchanceté essayera de lui nuire. Plus la bienveillance est grande, et plus elle embrasse d'objets, plus aussi est grande la vertu de celui qui la possède. Le sentiment moral ne se borne donc pas uniquement aux relations étroites et prochaines des hommes entre eux, mais il embrasse encore le genre humain tout entier. Il ne suit cependant pas de là que la bienveillance doive être portée au même degré envers tous les hommes; au contraire, elle augmente et peut s'accroître, quand les relations des hommes les uns avec les autres deviennent plus prochaines et plus intimes. La bienveillance envers nous-mêmes, envers nos parens, nous touche davantage que celle envers des amis, et la nature elle-même exige nécessairement qu'on témoigne plus de bienveillance à ses proches et à ses amis qu'à toute autre personne :

On pourrait faire plusieurs objections contre ce système de morale.

1.° Il est possible qu'on soit choqué de ce qu'il érige un sentiment, un penchant, un instinct, en principe de la vertu. On pense que la vertu se trouve rabaissée au-dessous de sa dignité, quand on ne la considère point comme une œuvre de la

raison. En réponse à cette difficulté, Hume dit qu'il ne faut pas confondre ensemble les opérations des différentes facultés de l'âme. La raison ne peut et ne doit enseigner que des moyens pour arriver *à un but*. Le but final de toutes les actions de l'homme est le bonheur, et tout ce qui fait partie du bonheur ne peut être enseigné que par l'instinct. Si on reproche au sentiment moral, érigé en principe de la morale, que les actions dérivées de lui ne sont point déterminées par prudence ou par choix, la même objection s'applique également au principe de l'égoïsme. La raison doit chercher les moyens de la félicité générale, aussi bien que ceux du bonheur particulier : il faut donc, dans tous les cas, qu'elle soit précédée par un instinct, un penchant, un sentiment, qui l'excite à cette recherche, et il n'y a rien en cela de contradictoire. Malgré tout ce qu'il est possible de dire en faveur de l'existence d'un sentiment moral, Hume ne niait cependant pas qu'il ne régnât, chez les différens hommes et les diverses nations, une très-grande disparité dans la manière dont il se manifeste. Ainsi, les hommes varient beaucoup d'idées au sujet du bonheur, *du* bien physique, et des moyens d'y arriver. Dans *un état* républicain, où les citoyens sont courageux, habitués à la liberté, et accoutumés à voir la guerre d'un œil indifférent, les séditions paraissent être utiles au maintien de la liberté, et sont en conséquence justifiées, comme moralement bonnes, par le sentiment moral ; tandis que les sujets énervés et rampans d'un état despotique voient, au contraire, en elles un mal moral, d'après leur propre sentiment moral intérieur.

2.° Les récits que les voyageurs nous font des cruautés que les sauvages, isolés ou réunis en hordes, exercent, soit les uns contre les autres, soit contre

leurs ennemis, et auxquelles ils semblent être, en quelque sorte, poussés par un instinct naturel, puisque, si elles ne leur sont point agréables, elles ne leur causent, au moins, aucune sensation désagréable; ces récits paraissent renverser l'opinion de l'existence d'un sentiment moral originaire dans la nature humaine.

3.° On objecte aussi, contre le sentiment moral, la différence qui règne entre les sentimens. Le sentiment moral contribue au bonheur général. Or, non-seulement il est possible, mais encore on voit en réalité que des hommes différens et des sociétés différentes pensent différemment au sujet des moyens d'arriver à la félicité. Ceux qui ne partagent point les mêmes sentimens troubleront les partis opposés dans leurs opérations, les traiteront même en ennemis, les persécuteront, et agiront ainsi d'après un principe de bienveillance, parce qu'ils croiront cette conduite propre à contribuer au bonheur général. Donc, le sentiment moral de chaque secte suffit pour justifier les guerres religieuses les plus barbares et les plus abominables.

On peut répondre à ces difficultés de la manière suivante:

1.° Quelque différentes et opposées que soient les idées de mérite moral, le principe de bienveillance en forme cependant toujours la base. Le sentiment moral approuve constamment l'intention bienveillante, dans quelque temps et dans quelque lieu qu'elle se rencontre. Mais la raison peut errer dans son jugement sur cette intention, et alors le sentiment moral, qui approuve celle-ci, se trompe aussi, sans changer néanmoins de nature.

Les sauvages, ou les autres hommes brutes, peuvent commettre des cruautés, par suite de la violence de leurs penchans ou de leurs dispositions;

mais ce n'est point une preuve à alléguer contre l'existence d'un sentiment moral. Ce fait démontre seulement que d'autres motifs encore agissent sur la volonté, et que le penchant à la bienveillance n'est pas le seul qui la détermine. Si des actions cruelles passent généralement pour justes et bonnes chez un peuple, le jugement de ce peuple est toutefois décidé par une apparence de bienfaisance qu'ont ces actions, et de là provient ensuite l'erreur générale. Ainsi, par exemple, on peut croire légitime d'exposer ou de faire périr les enfans qui naissent faibles et difformes; mais la loi, qui ordonne ou tolère l'exposition, repose toujours sur le principe de la bienveillance : on pense qu'agir de cette manière est un bienfait pour l'état entier et pour les individus eux-mêmes.

3.° En morale et en religion, les sectes portent, généralement parlant, obstacle à la vertu. Chacune agit d'après son sentiment moral; mais elle peut se tromper dans son jugement, et, dès qu'elle affiche l'intolérance, sa conduite devient vicieuse. Cependant, on ne connaît pas encore d'exemple qu'un homme ou une secte religieuse ait agi méchamment et cruellement par pur plaisir de faire du mal, sans aucun égard à l'intérêt personnel ou à celui des autres.

4.° La nature a encore donné à l'homme d'autres sentimens, qui dirigent et qui fortifient les actes du sentiment moral : tels sont le point d'honneur, le sentiment de la reconnaissance et celui de la compassion. La bonne opinion que les autres ont de nous, et l'estime qu'ils nous témoignent, par suite de cette bonne opinion, nous causent un plaisir naturel, sans nul égard à aucun autre avantage. L'homme considère l'honneur comme un bien immédiat, et la honte comme un mal immédiat. Il cherche donc l'honneur

dans les actions moralement bonnes, précisément à cause du plaisir qu'elles lui procurent; et la même raison lui fait éviter le vice, parce qu'il lui attire de la honte. La reconnaissance n'excite pas une sensation moins agréable chez le bienfaiteur, quelque grossier qu'il soit du reste. Il pratique donc la bienfaisance, pour jouir d'autant plus féquemment et d'autant plus vivement de ce plaisir. La compassion est, à la vérité, un sentiment par lui-même désagréable; mais c'est positivement pour cette raison qu'il détermine l'homme à en mettre l'objet dans une situation telle qu'il ne lui cause plus cette pénible sensation. Cependant il ne suffit pas ici de nous délivrer nous-mêmes du sentiment de la compassion; car il serait plus facile d'y réussir qu'il ne l'est de soulager un malheureux. Mais la compassion conduit réellement à l'action, moralement bonne, de soustraire la personne affligée aux maux qui pèsent sur elle.

Quoique l'opinion de Hume, adoptée, poursuivie et expliquée plus amplement encore par d'autres moralistes anglais, dont les idées nous occuperons plus tard, paraisse au premier coup d'œil digne de notre approbation, elle est toutefois insoutenable; cependant elle ne doit, à proprement parler, naissance qu'à une fausse interprétation du vrai principe de la morale. Il y a bien chez l'homme certains penchans et certaines passions plus nobles, dont l'influence sur la volonté produit des actions qui ressemblent à la vertu, ou qui favorisent et facilitent même à un point extraordinaire la véritable vertu. C'est là ce qui paraît avoir conduit Hume et divers autres moralistes anglais à l'idée d'un sentiment moral primitif, qui est la base de toute moralité. Mais ces penchans ne peuvent jamais donner d'importance morale à un caractère uniquement régi par eux. Un homme peut être très-bienfaisant

par véritable bienveillance, quoique la raison ne regarde pas sa bienfaisance comme une vertu. D'ailleurs le principe de la bienveillance est trop vague pour pouvoir servir, dans tous les cas, de base au devoir. Si on rapporte ce principe au bien de l'ensemble, en sorte qu'il soit une philanthropie générale, dès lors il devient un penchant, non point naturel, mais factice, qui n'est que le fruit de la culture de la raison, et qui la suppose nécessairement. Le vrai penchant à la bienfaisance, tel que la nature humaine le renferme, ne semble même pas compatible avec la philanthropie générale. Il se borne aux individus qui nous sont unis par les liens de la parenté ou par d'autres relations prochaines d'intimité, et il perd sa force dans la même proportion que s'éloigne de nous le cercle de la société, au centre duquel nous nous trouvons tous. Les penchans sensuels de l'homme sont de nature à n'être dirigés que vers un objet donné et présent, et non à tendre vers un objet vague et éloigné. Avoir sauvé du malheur un parent, un ami, un voisin, un compatriote, satisfait incomparablement plus le penchant à la bienveillance que toute autre action faite dans des vues patriotiques. Pour que la philanthropie générale naquît, il faudrait qu'elle eût dans la raison un autre principe supérieur, capable d'agir en sens inverse du penchant naturel trop borné à la bienveillance, et d'agrandir la sphère trop étroite de ce dernier. Quand donc Hume ne considérait le principe de la bienveillance comme le principe proprement dit de la moralité, que lorsqu'il se manifeste par rapport à la société en général, il méconnaissait le penchant naturel à la bienveillance; puisqu'il lui accordait de l'activité, tandis que c'est uniquement un penchant naturel, ou un instinct. Il paraît, en outre, avoir été, à cet égard, en contra-

diction avec lui-même, puisqu'il prouvait l'existence d'un principe de bienveillance, comme base de la moralité, par les sentimens de l'amour paternel, de l'amitié, de la reconnaissance, de la compassion, etc.; tandis que, d'un autre côté, il ne déclarait réellement morale qu'une bienveillance étendue à toute la société en général. Il exigeait, à la vérité, que la raison réglât les actes du penchant à la bienveillance; elle doit déterminer l'homme à préférer un bien plus considérable, plus général et plus durable à un autre moindre, plus individuel et plus passager; quoiqu'elle ne puisse pas déterminer légitimement le penchant à la bienveillance, elle peut cependant lui montrer par induction son véritable intérêt, et étendre la sphère de ses effets, quand cette sphère est trop peu étendue; mais le principe de l'égoïsme jouit des mêmes prérogatives, et cependant on le rejette. Comme, en outre, la raison n'a point d'influence légitime sur l'instinct, et qu'elle doit se borner à le redresser, il ne reste plus rien qui puisse prévenir les erreurs de cet instinct, quand il parvient à maîtriser les idées de la raison. Enfin, la raison peut errer aussi dans ses jugemens sur les objets de la bienveillance, de sorte que la vraie moralité des actions est toujours vague et incertaine. L'esprit de bienveillance générale peut lui-même devenir par-là très-funeste, parce qu'il paraît, dans certains cas, être très-bienfaisant pour certains individus, quoiqu'il ne le soit en réalité point.

Si on laisse le principe de la bienveillance absolument indéterminé dans son application, de sorte qu'il soit indifférent que les actes s'en rapportent au bien de la société en général ou à celui des individus, l'application en devient tout-à-fait incertaine, et il règne un contraste éternel entre ce que l'homme doit à la société, et ce qu'il doit, soit à

lui-même, soit aux individus qui se trouvent en relation immédiate avec lui.

Un argument capital contre l'aptitude du principe de la bienveillance à former celui de la moralité, c'est que le sentiment ne peut jamais déterminer, d'une manière catégoriquement nécessaire, la volonté à une action morale. Il peut la motiver, mais il ne peut rien lui prescrire. Il y a, chez l'homme, plusieurs autres sentimens et penchans, qui agissent en sens inverse du sentiment moral. Comme sentimens, comme instincts, ils exercent une égale influence sur la volonté, et ils ont la même autorité pour elle. Pourquoi donc alors le sentiment moral déciderait-il, et exclurait-il la décision des autres? Il n'en existe pas la moindre raison dans sa nature, en tant que lui-même est un pur instinct, un simple sentiment, et rien de plus. Les excitateurs du sentiment moral, la reconnaissance, la compassion, n'ont, comme sentimens, rien de supérieur aux penchans et aux sensations contraires. Qui peut engager un homme à ne point s'abandonner au plaisir de faire le mal, ou à son penchant haineux, et à ne pas étouffer en lui tous les sentimens de bienveillance? Le désir de nuire et la haine sont tout aussi bien des sentimens motivans que la bienveillance. Il faut donc un principe supérieur qui détermine la volonté à des actions moralement bonnes par une nécessité catégorique; qui ne la contraigne pas absolument, mais qui la commande toutefois; à qui même les penchans et les sentimens de toute espèce, surtout lorsqu'ils sont incompatibles avec lui, doivent obéir, pour que le caractère de l'homme ne paraisse point immoral. Or, on ne peut chercher ce principe que dans la seule raison.

Hume et quelques autres philosophes ont été

conduits à admettre l'hypothèse, réellement spécieuse, du sentiment moral, par l'existence chez l'homme de penchans et de sentimens nobles et bienfaisans, qui le motivent souvent à agir de telle sorte que ses actions plaisent aux autres et à lui-même. Ce plaisir causé par les actions, et dont la source n'est, à proprement parler, qu'æsthétique, se confond aisément avec une approbation morale, laquelle ne peut reposer que sur un jugement de la raison rapportant les maximes de la personne agissante à la loi morale. Le bienfait que je reçois de quelqu'un, ou dont je suis le témoin, me procure un plaisir immédiat, et fait paraître le bienfaiteur aimable à mes yeux. Cependant s'il procède d'un simple penchant instinctif du bienfaiteur, et si la volonté libre, déterminée par la raison, n'y prend aucune part, on ne peut pas non plus y attacher la moindre importance morale. L'action est aimable, sans être encore pour cette raison moralement belle. Au contraire, l'action d'un homme peut ne point être du tout conforme à mes goûts, et cependant être non-seulement un acte de bienfaisance, mais encore une vertu, dans l'acception proprement dite du mot, lorsque c'est une action de devoir, à l'égard de laquelle la volonté raisonnée réprime le penchant qui pourrait y être contraire. En second lieu, la détermination pratique de la raison, surtout lorsque cette dernière n'est point cultivée, et n'a point reconnu ses principes et ses lois par des réflexions sur elle-même, se manifeste souvent d'une manière tout-à-fait instinctive chez l'homme, d'où il semblerait qu'il existe en nous un sentiment moral particulier qui nous enseigne à distinguer le bien du mal, mais qui n'a pas, à proprement parler, sa source dans la raison, comme simple faculté de connaissance. Ainsi, les enfans, les sauvages et les

gens sans éducation jugent en général très-sainement du mérite moral des actions, et savent habilement séparer ce qui est ou non méritoire en elles, sans avoir la conscience d'une loi morale de la raison, ou d'un principe de ses jugemens. Ici la raison pratique agit par instinct. De même l'homme est souvent déterminé à une action moralement bonne, ou détourné d'une autre moralement mauvaise, par l'idée du devoir dont il a la conscience obscure, et qui présente quelques traits d'analogie avec un sentiment. Il y a encore plus d'affinité entre un sentiment et l'estime que nous témoignons pour la loi morale, estime qui provient de la nature même de cette loi, et qui agit comme puissant motif pour nous la faire observer. Quelque prééminence que ce sentiment d'estime pour la loi du devoir ait sur tous les autres sentimens pathologiques, rien n'était cependant plus naturel que de le considérer lui-même comme un sentiment pathologique. L'hypothèse du sentiment moral a donc été engendrée, d'un côté, par une erreur au sujet du vrai caractère des actions morales, du véritable objet de l'approbation ou de la désapprobation morales, de la vraie nature du plaisir ou déplaisir causé par des penchans à la bienfaisance ou à la méchanceté, et du vrai rapport de ces penchans à la moralité; d'un autre côté, par la confusion de la raison agissant instinctivement et du sentiment d'estime pour la loi morale avec un sentiment pathologique particulier, qui est la base de la morale. Quand on a bien réfléchi sur la nature du penchant et des sentimens de l'homme, et sur le caractère de la raison pratique, il est aussi facile de réfuter l'hypothèse du sentiment moral que de trouver les causes qui lui ont donné naissance. J'aurai encore occasion d'entrer dans de plus grands détails à cet égard.

Il n'est pas, à proprement parler, question de la religion dans le système de morale de Hume, qui n'en parle non plus que par forme d'incident dans sa philosophie théorétique. D'après tous les écrits de cet auteur, caractérisés jusqu'ici, on ne parvient pas à déterminer parfaitement et à connaître avec clarté ses opinions relatives à cette matière. Cependant on y voit déjà percer ses doutes sur les vérités religieuses. Il semble, à la vérité, s'y rapprocher du déisme. Quand on se rappelle qu'il alléguait des argumens philosophiques contre l'immortalité de l'âme, nul doute que le déisme ne fût pour lui un simple article de croyance philosophique, sans que ses doutes en continuassent moins de subsister, qu'il n'accordât à cette croyance aucune espèce d'influence sur la conduite pratique, et qu'elle ne le conduisît par conséquent point à la religion. On rencontre même certains raisonnemens qui renversent et annihilent toute religion quelconque. A la vérité, Hume s'appuie en différens endroits de la croyance à la révélation, et affecte de lui concéder une autorité capable de dissiper tous les doutes rationnels; mais il est presque évident qu'en agissant de cette manière il voulait seulement voiler ou diminuer ce que sa philosophie renfermait de choquant. En effet, comme il doutait de la possibilité des miracles, et n'admettait pour valables que les connaissances acquises par l'expérience, sa foi apparente et prétendue à la révélation se trouvait en contraste absolu avec cette idée. Quoi qu'il en soit, au reste, on ne saurait apprécier avec certitude, et d'une manière complète, son système de religion d'après son *Traité sur la nature de l'homme*, et ses *Recherches sur les principes moraux*.

Mais il l'a développé ouvertement dans les deux ouvrages intitulés: *The natural history of religion*, et

Dialogues concerning natural religion. Ce dernier ne vit le jour qu'après sa mort. La véritable tendance de tous deux ne s'aperçoit pas bien évidemment : elle est, au contraire, voilée par l'adresse avec laquelle Hume a exposé ses idées ; mais l'œil exercé ne saurait la méconnaître, et plusieurs antagonistes du philosophe anglais l'ont en effet découverte, quoique certains aient été beaucoup trop loin en attribuant à l'auteur des opinions qu'il ne partageait point, ou qu'on ne saurait au moins lui prêter d'après le contenu des deux livres dont il s'agit.

Dans le premier, Hume recherche l'origine de la religion. Il ne croyait pas qu'il existât chez l'homme un penchant fondamental à la religion, parce que les penchans fondamentaux appartiennent à tous les hommes, et tendent aux mêmes objets, au lieu qu'on rencontre chez les peuples, et même chez les individus, des idées religieuses différentes, et souvent contradictoires, de sorte que peut-être n'y a-t-il pas deux hommes qui pensent parfaitement de la même manière à cet égard. Hume faisait, en conséquence, provenir la religion de certains principes secondaires qui peuvent être détruits, modifiés ou changés par diverses causes et diverses circonstances. Telle est la source de la multiplicité des religions chez les peuples. Telle est celle aussi pour laquelle il existe des hommes qui n'ont aucune religion. D'après cette supposition, Hume s'efforce de découvrir les principes secondaires de la religion, et de faire connaître les causes qui en dirigent, modifient ou suspendent les effets. Suivant lui, le polythéisme, dans ses différentes espèces, est la première religion dont les hommes conçoivent l'idée. Epuré peu à peu, il conduit au déisme, qui lui-même aussi dégénère quelquefois en polythéisme. Ensuite Hume montre les différens effets que le polythéis-

me et le déisme produisent à l'égard de la raison et du défaut de raisonnement, du doute et de la conviction, de la tolérance et de l'intolérance, du courage et de la pusillanimité. Il présente le polythéisme sous un jour bien plus favorable qu'on n'a coutume de le faire. Mais, dans le même temps, il signale les idées immorales dont la plupart des religions, basées sur ces deux systèmes, sont la source, et l'influence funeste qu'elles exercent sur la moralité. La manière dont il juge le pur déisme prouve combien il l'estimait : il le peint comme un système très-raisonnable, et qui, plus que tout autre, relève la dignité de l'homme. Cependant les principes des religions basées sur le déisme, et les sentimens ou actions des hommes, ne sont point en harmonie ensemble. Il règne même tant d'absurdités dans les idées religieuses reçues, que Hume se croyait autorisé à douter de l'existence d'une cause fixe de la religion dans la nature humaine. La religion dépend inséparablement de la civilisation, qu'elle ne favorise toutefois pas, comme on devrait s'y attendre de sa part.

L'*Histoire naturelle de la religion* de Hume paraît n'être au fond qu'un simple travail historico-philosophique. On y remarque cependant, et en plus d'un endroit, un but doctrinal par rapport à la philosophie de la religion. On ne doit donc pas être étonné que les contemporains de l'auteur aient ignoré eux-mêmes l'intention qui le guida en écrivant son livre, et que certains aient été jusqu'au point de le croire tronqué. Mais il suffit de connaître la philosophie générale de Hume et sa manière d'écrire, pour ne pas tarder à s'apercevoir qu'il adopta cette marche afin de voiler ses doutes.

Son scepticisme perce encore plus manifestement dans ses *Dialogues sur la religion naturelle*. La cir-

constance seule qu'il refusa de les publier pendant sa vie devait suffire pour les rendre intéressans aux yeux du public. On a prétendu qu'il y parlait en athée; c'est une fausseté, il ne s'y montre que sceptique. A en juger d'après les mots, il y fait l'apologie du déisme. Le dialogue est écrit avec beaucoup d'art. Hume lui-même paraît s'y être caché sous le personnage de Philon. Cet interlocuteur, d'un ton modeste et décent, fait une foule d'objections contre les religions. Ses adversaires parlent aussi avec beaucoup d'esprit, de tolérance et d'urbanité. Mais Philon se montre supérieur à eux en talens, et l'apologie qu'ils font de leurs opinions n'est rien moins que satifaisante. Vers la fin, Philon cède peu-à-peu, quoiqu'on ne voie pas comment il a été persuadé par leurs argumens, d'où il suit que ses propres raisonnemens agissent d'autant plus fortement sur l'esprit du lecteur. Quoiqu'au reste il se déclare pour le déisme, il assure que la dispute relative au déisme et à l'athéisme n'est qu'une pure logomachie, et il nie aussi que le déisme exerce une influence salutaire sur la moralité. Voici le résultat général des *Dialogues* ; La religion n'est pas entièrement indispensable au genre humain; mais, quand on en considère d'un œil philosophique les bases et les effets, il s'élève des doutes insolubles contre elle, et, au fond, le croyant se borne à imaginer qu'il croit davantage que le sceptique. Hume répète dans ces *Dialogues* bien des choses qu'il avait déjà dites dans ses écrits antérieurs; mais ils renferment toutefois un grand nombre d'additions, et on y trouve en particulier démontrée la faiblesse de plusieurs preuves de la théologie naturelle que le philosophe n'avait encore discutées nulle part. Il contient des remarques éparses et pleines de finesse sur l'histoire des idées religieuses.

Quant aux autres ouvrages philosophiques et politiques de Hume, je me contenterai d'indiquer les matières dont les principaux traitent, et de faire ensuite quelques observations générales sur ses opinions politiques. Ses *Essays moral, political and litterary* roulent, entr'autres, sur la liberté de la presse, la possibilité de créer une politique scientifique, l'origine et les principes du gouvernement, l'indépendance du parlement anglais, la constitution d'Angleterre, les partis politiques dans la Grande-Bretagne, la liberté civile, la dignité et la faiblesse de la nature humaine en général, la délicatesse du goût et de la passion, les préjugés et l'enthousiasme, l'éloquence, l'origine et les progrès des sciences, les opinions des épicuriens, des stoïciens, des platoniciens et des sceptiques, la polygamie et le divorce, la simplicité et l'élégance du style, le caractère national, la tragédie, les règles du goût, etc. Tous ces mémoires renferment une multitude d'idées et de remarques ingénieuses et intéressantes parfaitement bien exposées, de sorte qu'on ne saurait trop en recommander la lecture et la méditation. Les fréquens paradoxes qu'on y trouve, quoiqu'ils répugnent à la raison, engagent cependant encore, par l'attrait et la vraisemblance que Hume a su leur donner, non-seulement à les critiquer eux-mêmes avec attention, mais encore à examiner les opinions reçues, ce qui ne demeure jamais sans résultat avantageux pour la cause de la vérité.

Les opinions politiques que Hume exprima dans ces *Essais*, et qu'il manifesta plus tard encore dans son *Histoire de la Grande-Bretagne*, portent, comme tout l'ensemble de sa philosophie, le caractère de la modestie et de la modération. Il ne s'est au moins éloigné de ce caractère que dans un très-petit nom-

bre d'occasions, ce à quoi son indolence naturelle contribua, il est vrai, puissamment. Il évitait volontiers les extrêmes; aussi, dans sa philosophie théorétique elle-même, eut-il soin de fuir le dogmatisme comme le scepticisme absolu. Il avait une aversion décidée pour le despotisme, surtout lorsque ce gouvernement dégénère en tyrannie; mais il n'aimait pas non plus le démocratisme passionné et outré, et il combattit les projets illusoires conçus, de son temps, par Rousseau et par d'autres. Ses jugemens ne sont point d'accord ensemble au sujet des différens partis politiques qui divisaient l'Angleterre. On trouve au moins une dissidence marquée entre ceux qui se rencontrent dans ses *Essais*, et ceux qui sont épars dans son *Histoire*. On découvre même, sous ce point de vue, de la disparité entre les différentes éditions de ce dernier ouvrage. Ses dispositions politiques se dénotent jusque dans la manière dont il apprécie les travaux de ses prédécesseurs relativement à l'histoire et à la politique de la Grande-Bretagne. Il appelle les ouvrages de Rapin Thoyras, Locke et Sydney, des compositions *méprisables*, estimées bien au-dessus de leur valeur, à cause de *l'influence* du parti de Whig, et qu'on a grand tort de mettre au niveau des meilleurs écrits historiques de l'antiquité. On ne voit que trop percer ici l'esprit de parti et la jalousie de Hume. Il semble aussi que, contre l'opinion alors régnante en Angleterre, et contre ce qu'on aurait d'ailleurs dû attendre de lui, il a beaucoup trop flatté la Cour dans son *Histoire*, quoique l'adulation y soit couverte d'un voile épais, et sensible seulement pour celui qui connaît à fond l'histoire d'Angleterre. En effet, il affecte une prédilection particulière pour la maison des Stuarts, nie que la liberté dont le peuple

anglais jouissait de son temps tire sa source de l'ancienne constitution, et cherche, jusqu'à un certain point, à peindre cette liberté comme une usurpation moderne ; résultat historique qui pouvait bien flatter la Cour, mais qui devait révolter contre Hume la majorité de la nation, et en particulier tout le parti de Whig.

CHAPITRE XII.

Philosophie de Reid, de Béattie et d'Oswald.

Hume comptait parmi ses amis plusieurs excellens philosophes et écrivains anglais qui embrassèrent son système, ou qui en adoptèrent au moins les principales bases, quoique certains d'entre eux s'écartassent de lui à plus d'un égard. Cependant il trouva infiniment moins de sectateurs que d'antagonistes. Parmi ces derniers, l'historien de la philosophie doit surtout signaler Reid, Béattie et Oswald.

Thomas Reid [1], professeur à Glasgow, combattit la philosophie de Hume par des objections d'un grand poids, quoiqu'insuffisantes pour la réfuter complètement. Ses talens, son esprit et la noblesse de son style le rendaient un rival digne du célèbre sceptique anglais. Il n'avait pas en vue de prendre la défense de l'ancienne philosophie que Hume cherchait à renverser par ses doutes : au contraire, il en était lui-même très-peu satisfait, et prétendait qu'elle avait été la source du scepticisme ; sous ce point de vue, Hume lui paraissait, pour ainsi dire, justifié ; mais il attaqua directement son scepticisme. Il admettait dans l'âme humaine cer-

[1] Ses ouvrages ont pour titres : *Inquiry into the human mind, on the principle of common sense. — Essays on the intellectual powers of man. — Essays on the active powers of man.*

taines vérités fondamentales indépendantes de l'expérience, d'après lesquelles, non-seulement le vulgaire, mais encore le philosophe le plus profond, raisonnent, et sont obligés de raisonner lorsqu'ils veulent le faire de manière à ce qu'on les comprenne, et à ce qu'il soit possible de disputer avec eux. Ces vérités fondamentales déterminent les jugemens de l'esprit d'une manière en quelque sorte instinctive, et leur ensemble constitue le *sens commun*. Voilà pourquoi Reid les appelait tout simplement *principles of common sense, common notions, selfevident truths*. Dès qu'un homme les conçoit, il est forcé de leur donner son assentiment. La faculté de les connaître est innée, et commune à tous les hommes: elle n'exige ni art ni éducation. Il faut seulement que l'esprit soit tout-à-fait développé, parvenu au terme de sa maturité, et exempt de préjugés. Voilà pourquoi on convient généralement de l'existence de ces principes; car il faudrait rompre tout commerce avec celui qui les nierait; on ne pourrait rien discuter avec lui, parce qu'on serait hors d'état de lui rien prouver. La seule chose à l'égard de laquelle on ne soit pas d'accord, c'est l'énumération, la détermination et l'application des vérités fondamentales.

On doit remarquer que Reid admettait deux classes principales de vérités fondamentales, suivant qu'elles conduisent à une connaissance ou vraie et certaine, ou purement vraisemblable. Dans la seconde classe se rangent, par exemple, la proposition que deux témoins donnent plus de vraisemblance qu'un seul à une relation, lorsqu'ils ont, du reste, une égale autorité, et le principe newtonien de physique que les qualités dont l'expérience nous a fait reconnaître l'existence dans tous les corps, sont des qualités générales de la matière. Les

signes auxquels on distingue et reconnaît les vérités fondamentales sont les suivans :

I. Il ne peut jamais se faire que les hommes doutent généralement des vérités fondamentales, et que les doutes durent long-temps à leur égard; car il ne faut que l'intelligence la plus ordinaire pour les reconnaître. Si nous concevons des doutes sur leur compte, la confusion qui en résulte dans l'ensemble de la connaissance consécutive, devient bientôt insupportable, et nous détermine à nous débarrasser de ces doutes.

II. Toutes les assertions contradictoires aux vérités fondamentales, non-seulement sont reconnues immédiatement pour fausses, mais encore semblent dépourvues de raison, et tout-à-fait ridicules. On ne peut pas prouver les vérités fondamentales d'une manière directe; mais elles sont prouvées indirectement par le fait que les propositions contraires sont toujours des absurdités manifestes.

D'après ces signes, Reid indique les propositions elles-mêmes qu'il regarde comme des vérités fondamentales, en commençant toutefois par avouer qu'on ne saurait en distinguer et séparer les espèces d'une manière bien parfaite, et qu'il reste encore des incertitudes à cet égard. Les principes sont de nature à établir ou des vérités contingentes ou des vérités nécessaires. Dans la première classe se rangent les suivans :

I. Tout ce qu'on aperçoit intérieurement dans la conscience est réel.

II. Toutes les pensées et sensations appartiennent à un sujet qui s'appelle *moi* ou *âme*.

III. Tout ce dont nous nous souvenons clairement a existé réellement. La mémoire procure une certitude aussi immédiate que la conscience de la présence de l'objet.

IV. Quelque loin que la conscience et la mémoire remontent, j'ai toujours été le même *moi*, une seule et même personne.

V. Les choses que nous apercevons clairement par nos sens externes existent réellement hors de nous, et ont réellement les qualités que nous apercevons en elles. Il est dans la nature de l'homme d'ajouter une foi sans bornes au témoignage des sens, long-temps avant que l'éducation ou des idées inculquées puissent lui donner aucune fausse opinion. C'est par les sens que nous apprenons à connaître nos parens, nos proches, nos amis et les autres hommes. C'est par eux que nous acquérons toutes nos connaissances. Notre vie entière repose sur la confiance que nous accordons à la vérité du témoignage des sens. L'homme qui rejette cette vérité s'isole dans la nature des choses, vit solitaire et abandonné, sans avoir aucune autre créature hors de lui.

Reid conclut de là que l'idéalisme est un système absurde, parce qu'il nous prive de nos parens, de nos proches, de nos amis, de nos concitoyens, qu'il soustrait tous les objets à notre bienveillance, qu'il nuit à notre perfection comme à notre bonheur, et qu'il est sans cesse en contradiction avec notre conscience, de même qu'avec nos sentimens. Il reproche à Descartes, à Malebranche, à Locke et à Berkeley que leur philosophie déclare la guerre au sens commun, qu'elle brouille bien la raison ordinaire de l'homme avec elle-même, mais qu'elle ne peut parvenir à en triompher, parce que cette intelligence obéit toujours, dans le cours de la vie, à sa nature et à son instinct, sans se laisser séduire par de semblables spéculations. Il attribue les objections qu'on a élevées contre l'existence du monde matériel hors de nous à la fureur de tout expliquer.

Cette manie a conduit au principe que tout objet immédiat de la perception n'est et ne peut être autre chose qu'une idée, une copie d'une impression, d'où les philosophes ont été facilement conduits à croire qu'il n'existe hors de nous, ni aucune matière, ni même aucun esprit, mais seulement des idées et des impressions, dont la cause, si elle n'existe point dans l'âme elle-même, nous est totalement inconnue. Tous les autres raisonnemens théorétiques de Reid tendent à combattre ce principe, et à réfuter la conclusion qui en découle.

VI. Nous avons certaines idées qui sont inséparablement liées à la croyance en l'existence de leurs objets. Telles sont, comme il a déjà été dit, toutes les sensations d'objets présens : tels sont aussi tous les souvenirs clairs d'objets autrefois présens. Cette croyance est un acte de l'âme qu'on ne peut pas expliquer, et qui n'a pas besoin de l'être. C'est un fait dépendant de notre nature, et il est ridicule de disputer pour ou contre, puisque la croyance ne devient en réalité, par cette contestation, ni plus certaine, ni plus incertaine.

VII. L'homme a une certaine activité spontanée, un certain empire sur ses actions et sur les déterminations de sa volonté ; car, sans cet empire, il ne saurait y avoir de moralité, tandis qu'on ne peut pas nier qu'il n'en existe une. L'idée d'un pouvoir actif, ou d'une force, ne s'explique, à la vérité, ni par les perceptions des sens externes, ni par les sens internes, ou la conscience de soi-même, et c'est pour cette raison que Hume refusait d'en admettre l'existence ; mais ici, comme dans l'idéalisme, le fait est sacrifié à l'hypothèse : car l'idée de force existe comme fait dans notre conscience, et elle se présente à nous sous une infinité d'aspects différens.

VIII. Ce que notre esprit connaît complétement

et clairement, et ce qu'il sent être vrai ou faux, est aussi en réalité vrai ou faux. On ne doit point contester avec celui qui nie ce principe, ou qui en doute, parce qu'il est impossible de lui prouver la vérité ou la fausseté de rien. Notre intelligence est l'unique faculté qui nous mette en état de juger et de penser. Reid fait observer, à cet égard, qu'on peut employer long-temps les principes de l'intelligence sans avoir la conscience claire d'aucun en particulier, et qu'il leur arrive plus souvent de forcer l'assentiment, dans leur application aux cas particuliers, que d'être conçus dans leur généralité.

IX. Notre nature nous oblige d'admettre un être sentant et pensant chez nous, et chez les autres qui nous offrent des phénomènes semblables à ceux que nous rencontrons chez nous-mêmes. Or nous apercevons autour de nous des créatures vivantes et raisonnables. Les petits enfans reconnaissent ces créatures pour ce qu'elles sont, même avant de pouvoir tirer aucune conclusion des principes, et nul raisonnement n'accroît ou ne diminue la conviction des adultes. Si on regardait une conclusion rationnelle comme la base de la conviction, ce ne pourrait être que celle qui prouve aussi l'existence de Dieu, c'est-à-dire, que là où se trouvent les caractères et les phénomènes de la force vitale et de l'entendement, la force vitale et l'entendement doivent exister, quoique d'une manière invisible. L'existence de Dieu est donc tout aussi facilement connue dans la sphère des conclusions rationnelles, que celle des êtres vivans et raisonnables en général.

X. Les traits du visage, l'expression dans les sens et les autres phénomènes du corps, sont les signes des pensées et des penchans. C'est encore là une vérité fondamentale pour Reid. Ce philosophe suppose chez l'homme un sentiment naturel particulier

qui aperçoit la connexion de l'extérieur avec l'intérieur.

XI. Il faut se fier au témoignage des hommes en matière d'expérience, et aux jugemens des autres lorsqu'il s'agit de juger soi-même. Cette vérité fondamentale détermine aussi les hommes, bien avant que l'expérience ou le raisonnement aient pu les y conduire. Ils s'en défient, au contraire, dès qu'ils ont acquis du raisonnement, ou commencé à raisonner.

XII. Certaines actions volontaires des hommes peuvent être prévues avec beaucoup de probabilité. On s'attend, en général, dans certaines circonstances, aux mêmes événemens qui sont survenus dans des circonstances analogues. C'est un principe d'après lequel tous les hommes jugent et agissent, sans s'inquiéter des bases qui lui servent de fondement.

Reid ne prétend point, au reste, que les principes énumérés jusqu'ici soient les seuls qui fournissent des vérités contingentes.

Il passe ensuite à la détermination des principes des vérités nécessaires. Il partage ces dernières en plusieurs classes, d'après les différentes sciences auxquelles elles appartiennent. Ainsi, il cite des propositions mathématiques, æsthétiques, morales, logiques et grammaticales, qui lui paraissent être des vérités fondamentales. Parmi les logiques, on distingue entre autres celles-ci : Une proposition ne peut pas être à-la-fois vraie et fausse ; Une erreur n'est point possible sans un jugement, etc. Il insiste particulièrement sur les vérités fondamentales métaphysiques, parce que c'étaient celles que Hume avait le plus attaquées.

I. Il y a des substances possédant en réalité les qualités que nous reconnaissons en elles, et ces subs-

tances sont les unes corporelles, et les autres matérielles. Les idées sensuelles extérieures ne renferment point, il est vrai, une substance semblable; mais c'est là seulement une preuve que l'intelligence de l'homme et la connaissance humaine ont plus de sources qu'on n'en admet dans certains systèmes philosophiques, et qu'on n'en peut non plus découvrir dans les sentimens extérieurs et intérieurs.

II. Ce qui devient réel doit avoir une cause qui le produise. Reid se donne beaucoup de peine pour prouver que cette proposition est une vérité fondamentale. On ne peut pas la démontrer, d'après l'expérience, telle qu'on l'admet, et qu'on doit en effet l'admettre; car, 1.° c'est une vérité nécessaire, et non une vérité contingente. Elle ne dit pas seulement que rien n'arrive sans cause, mais elle dit encore que rien ne peut arriver sans cause. 2.° L'expérience ne peut rendre les principes généraux que vraisemblables; mais personne n'a jamais pensé que le principe de la causalité fût purement vraisemblable, et personne ne l'a rangé dans la même classe que d'autres propositions générales empiriques. 3.° L'expérience ne peut pas non plus engendrer ce principe en nous, parce que nous ignorons la cause de la plupart des phénomènes naturels qui nous frappent, et que la causalité, comme telle, n'est point un objet de sensation. Ce que nous sentons de force et d'activité est notre propre force intérieure, laquelle ne nous autorise point à tirer une conclusion aussi générale. Mais pourquoi sommes-nous obligés de regarder le principe de la causalité comme une vérité fondamentale nécessaire? Reid répond que c'est parce qu'il est reconnu et suivi généralement, et il ajoute que sa nécessité ne dérive point d'une autre source. Maintenant, comment peut-on demander quelle est la cause du

principe de la causalité, puisque c'est également un principe de l'entendement humain que rien ne survient sans cause? Reid conclut, comme vérité fondamentale émanée du principe de la causalité, que ce qui porte le caractère de l'œuvre d'une cause raisonnable doit avoir aussi une cause raisonnable.

Outre le scepticisme théologique de Hume, Reid argumenta aussi contre le principe de la morale admis par son compatriote, c'est-à-dire, le sentiment moral, comme espèce particulière d'instinct dans la nature de l'homme, et contre l'assertion que la raison, au lieu d'être le principe de nos actions libres, ne peut être que l'esclave de nos penchans et de nos passions. Son argument capital était que, dans le grand nombre de buts des actions humaines, il s'en trouve certains dont nous ne pouvons même pas nous faire une idée sans le secours de la raison, mais qui, dès qu'ils sont conçus par nous, deviennent, d'après notre nature, non-seulement un principe d'action, mais encore un principe régulateur et dominateur de ces actions, et à qui tous les autres principes pathologiques sont et doivent être subordonnés. Ces idées de buts, qui règlent les actions, sont appelées, par Reid, *principes rationnels*, parce qu'ils ne peuvent exister que chez des êtres raisonnables, et parce que, dans tous les temps, on a regardé comme des actions raisonnables celles qui étaient basées sur elles. Les buts des actions humaines, dont il s'agit ici, sont principalement : 1.° ce qui est bon pour nous par rapport à tout l'ensemble ; 2.° ce qui paraît être notre devoir. Reid admettait donc, en quelque sorte, un double principe moral : l'un matériel et objectif, perfection de l'ensemble ; l'autre formel et subjectif, idée d'un devoir. Ces deux principes sont dé-

terminés l'un par l'autre dans son système, de manière qu'on ne peut pas dire lequel des deux est le premier, et emporte la balance.

Comme toutes les recherches sur la métaphysique transcendentale, dont il vient d'être question jusqu'ici, conduisaient au scepticisme, et que ce dernier ne se conciliait nullement avec l'expérience de la vie ordinaire, il était naturel que les philosophes rejetassent toutes ces hautes spéculations, ne vissent en elles qu'un abus du désir de savoir, et s'étayassent du sens commun, qui fournit les règles des jugemens et des actions dans le commerce réel de la vie, croyant trouver en lui un moyen de combattre le transcendentalisme, et son résultat, le scepticisme. Il semblait que c'était là l'unique manière de mettre la philosophie en harmonie avec l'expérience journalière. On n'a donc pas de peine à expliquer pourquoi les principaux antagonistes de Hume adoptèrent cette marche, dès que la route leur eut été une fois tracée par Reid. Cependant elle ne contribua nullement à améliorer la cause du dogmatisme philosophique, et, en particulier, celle du réalisme empirique.

D'abord, la philosophie de Reid présentait plusieurs défauts essentiels, à raison desquels le scepticisme de Hume conservait, comme auparavant, sa prééminence sur elle. Le principal était le vague et l'imprécision de l'idée de vérité fondamentale elle-même, défaut qui engagea Reid à ériger en vérités fondamentales bien des propositions, qui ne sont rien moins que cela, et que lui-même, en les examinant sans partialité, d'après des caractères fixes et avérés, n'eût pas tardé à voir n'être que des propositions dérivées ou fausses. Suivant Reid, c'est une vérité fondamentale que celle d'après laquelle l'homme raisonne et agit avant d'avoir encore re-

cueilli des observations d'où il eût pu la déduire par abstraction, en sorte que souvent, dans la plupart des cas même, il n'en a pas la conscience claire, et qu'elle agit instinctivement en lui. La suite naturelle de cette idée d'une vérité fondamentale était qu'à l'égard d'un grand nombre de propositions, on doute toujours si ce sont réellement des principes de la raison innée de l'homme, ou des résultats de réflexions faites sur les observations recueillies par l'expérience. On peut réellement prouver que la plupart des principes de l'entendement humain admis par Reid se trouvent dans ce dernier cas, de sorte que le scepticisme de Hume demeure sans être réfuté.

L'idée rigoureuse et seule certaine d'une vérité fondamentale, comme Feder l'a dit dans son excellente critique du système philosophique théorétique de Reid, est que ce soit un jugement qui naisse nécessairement des simples idées de sujet et d'attribut. En conséquence, les propositions abstraites sont des vérités fondamentales, quand on ne peut pas concevoir les idées autrement que dans le rapport donné; par exemple : *Tout triangle a trois côtés.* Les propositions expérimentales sont des vérités fondamentales, lorsqu'elles expriment un sentiment, et rien de plus; par exemple : *Je pense, Je sens, Je veux,* et autres semblables. L'assentiment donné à une proposition par tous les hommes d'une génération passée ou présente, que Reid exigeait pour produire une vérité fondamentale, et qu'il regardait comme le signe de son intelligibilité et de sa validité, est un *criterium* sinon absolument erroné, au moins trompeur et éventuel. Il y a eu et il y a encore des propositions à l'égard desquelles tous les hommes éclairés se sont accordés autrefois, et que le vulgaire adopte même en-

core présentement parmi nous, et qui, toutefois, non-seulement ne sont point nécessairement vraies, mais sont, au contraire, manifestement fausses. Toute l'antiquité, si on excepte les pythagoriciens et Aristarque de Samos, a cru que le soleil tourne autour de la terre, et cependant cette opinion se trouve erronée. Les vérités nécessaires et généralement vraies doivent, dès qu'on les conçoit bien, pouvoir être généralement reconnues; mais des propositions généralement admises ne sont pas généralement vraies par cela seul qu'on y croit généralement. Tous les autres caractères assignés aux vérités fondamentales par Reid, ne sont pas moins illusoires et trompeurs.

Quant aux propositions elles-mêmes, que Reid érigeait en vérités fondamentales, on peut, en tant qu'il leur supposait ce caractère, élever contre elles bien des objections qui obligent de le leur refuser. Ainsi, les vérités fondamentales sur lesquelles l'existence réelle d'un monde corporel hors de nous repose suivant lui, n'expriment rien de plus, sinon qu'il paraît exister des objets hors de nous. La raison ordinaire de l'homme tire, à la vérité, de là la conclusion qu'il y a réellement des objets hors de nous, et indépendans de nous, et elle tombe dans une grande surprise quand les philosophes veulent combattre en elle cette idée. Mais l'idéalisme ne se trouve toutefois pas réfuté de cette manière, et il faudrait que la raison ordinaire de l'homme, ou le sens commun, pût y parvenir, pour mériter, à juste titre, d'être regardée comme la source de la connaissance d'une philosophie scientifique. On convient que le désir de savoir peut être poussé trop loin; mais la question est de déterminer où se trouvent les limites de l'exagération, et où le désir de savoir commence à dégénérer en pure manie

d'expliquer. Quand l'esprit philosophique pousse ses recherches aussi loin que sa propre nature l'oblige de le faire, on ne doit point l'en blâmer; on ne saurait dire qu'il est dirigé par la fureur des explications, et il est encore bien moins possible, dans le cas particulier dont il s'agit, de tirer de là un seul argument contre l'idéalisme. Reid ne s'est point non plus élevé à des vues exactes par rapport aux principes de la morale, quoique ses objections contre l'hypothèse du sentiment moral, admise par Hume, soient en partie très-vraies et très-fondées.

Reid n'attaqua les systèmes de ses prédécesseurs, et notamment celui de Hume, que parce qu'il se croyait convaincu de leur défaut de fondement. Mais un autre antagoniste, non moins célèbre, du scepticisme de Hume, fut, en outre, guidé par la haine qu'il avait vouée à son illustre compatriote, lequel lui répondit avec beaucoup d'aigreur et d'animosité. James Béattie, professeur de morale à Edimbourg, puis, ensuite, de logique et de morale à l'université d'Aberdeen, obtint la préférence sur *Hume*, lorsqu'il fut question de remplir la chaire vacante dans l'université d'Edimbourg. Cette circonstance devint sans doute la principale source de l'inimitié que les deux savans concurent l'un pour l'autre, et qui influa même sur le ton qu'ils employèrent dans les raisonnemens par lesquels ils se combattirent. Béattie était animé d'un zèle presque intolérant pour la religion, dont il entreprit surtout de défendre la cause contre Hume, et à l'égard de laquelle il s'attacha principalement à prouver que la philosophie de ce dernier était dangereuse. (*An Essay on the natur and immutability of truth, in opposition to sophistry and scepticism.*) Ses opinions différaient fort peu de celles de Reid, quant

au caractère essentiel. Il admettait aussi un sens commun, par lequel les principes de la connaissance sont déterminés. Ce sens commun est, suivant lui, une faculté de l'esprit humain, qui reconnaît la vérité ou fonde la croyance, non par une argumentation progressive, mais par un penchant immédiat, instinctif et irrésistible, lequel ne tire pas sa source de l'éducation ou de l'habitude, provient uniquement de la nature, et agit indépendamment de notre volonté et d'après une loi, dès que l'objet se présente. Ce n'est donc point improprement qu'on l'appelle *sens commun*, puisqu'il détermine de la même manière tous les hommes, ou au moins le plus grand nombre, dans leurs jugemens et leurs actions. Le sens commun est un don de la nature: l'éducation ne peut point y suppléer, quand il manque; il arrive à maturité presque sans le concours de l'homme; ce qui a lieu de même pour tous les autres instincts de la nature humaine. Si une personne n'a point de sens commun, on peut bien lui enseigner et lui faire croire certains principes; mais on ne saurait faire naître en elle la sensation particulière qui accompagne l'exercice de cette faculté. Elle est susceptible d'acquérir la science, en tant que celle-ci se fonde sur la mémoire, et même d'avoir, jusqu'à un certain point, du génie; mais il est impossible de produire en elle ce qui constitue l'essence de l'entendement humain.

Béattie ajoutait encore bien plus de foi que Reid au témoignage des sens. Ce témoignage nous procure, à l'égard de l'existence et des qualités des choses extérieures, une évidence supérieure à celle que toute démonstration quelconque peut nous donner, ou à celle que nous avons de notre propre existence. A la vérité, il est susceptible de nous tromper, quand les organes sont altérés, ou quand

les objets s'offrent à nous au travers de milieux qui les falsifient ; mais Béattie pensait qu'il ne nous induit jamais en erreur dans les occasions importantes. Il peut bien se faire aussi que le témoignage d'un sens contredise celui d'un autre ; cependant *l'instinct* nous enseigne même alors à quel témoignage nous devons ajouter foi de préférence. Ainsi, nous jugeons de la grandeur par les sens de la vue et du tact. Nous devons donc, à son égard, nous en rapporter, soit à notre vue, soit à notre tact, soit à ces deux sens à-la-fois, soit à aucun des deux. Ne croire à aucun est une chose impossible. Si nous ajoutons foi à tous deux, nous tombons en contradiction avec nous-mêmes. C'est donc l'instinct, et *non la raison*, qui nous porte à nous en rapporter au tact. Béattie n'alléguait non plus que le sens commun contre l'idéalisme de Berkeley. « J'ai, dit-il, « connu certaines personnes qui ne pouvaient point « réfuter les argumens de Berkeley, mais je n'en « ai point rencontré une seule, qui crût réellement « à sa doctrine. » De semblables théories rendent les premiers principes de l'entendement humain incertains et trompeurs, en sorte que, quand on se laisse éblouir par elles, on ne peut que se trouver conduit à la crédulité, au mysticisme, ou à un scepticisme général, ce qui détruit la science et la vertu, et renverse tous les intérêts de la société.

Comme le sens commun est, d'après Béattie, le principe de toute connaissance humaine, il est aussi la source de tous les principes pratiques. Sur lui reposent l'idée de la liberté morale, la loi du devoir, l'espérance d'une vie future, et les bases de la religion dans la vie actuelle. Les raisonnemens de Béattie sont ici plutôt des déclamations que des argumens philosophiques. Ainsi, voici, entre autres, comment il prouve la règle de la moralité par le sens

commun. L'homme croit devoir tenir une certaine conduite dans certaines circonstances, parce qu'il naît en lui une idée de devoir quand il réfléchit à la conduite qu'il doit suivre dans les circonstances où il se trouve. On doit être reconnaissant d'un bienfait reçu. Pourquoi? Parce que la conscience le veut. Mais d'où sait-on qu'on doit faire ce que la conscience nous prescrit de faire? La seule raison que nous en puissions donner, c'est que nous sentons que c'est un devoir d'agir ainsi, et les recherches doivent en demeurer là, parce que, lors même qu'on les pousse plus loin, elles reviennent à ce point. On voit combien le principe moral de Béattie se rapproche de celui de Hume. Le sceptique et l'impie ont beau tourner la religion en ridicule, l'homme pieux sait, avec une évidence trop sublime pour qu'il lui soit possible de la concevoir, que ses sentimens religieux ne sont pas sans but, et que ses espérances ne seront point déçues. Cette évidence satisfait pleinement la saine raison : elle est irrésistible et divine pour un cœur humble et rempli de sentimens tendres.

Si Reid et Béattie ne firent qu'incidemment servir le sens commun à la défense de la religion, James Oswald, ecclésiastique écossais, développa fort au long cet argument dans un ouvrage particulier, qu'il écrivit sous le titre de *An appeal to common sense in behalf of religion.* Il ne se borna pas uniquement à la philosophie naturelle, et il entreprit encore l'apologie du christianisme, et même celle de quelques-uns des dogmes positifs de cette religion. Dans cette vue, il donna plus d'extension encore à la théorie de ses prédécesseurs, mais sans qu'elle y gagnât d'une manière bien sensible. Au reste, son style véhément et déclamatoire était, en général, plus propre à éblouir qu'à persuader.

Les principales idées qu'il a exposées dans son livre sont les suivantes :

Les hommes, et surtout les savans, ont, de tout temps, commis la faute de mépriser la raison naturelle. Aussi ont-ils négligé les vérités les plus *immédiates*, pour se livrer à des spéculations *subtiles* sur des objets qui n'avaient que des rapports très-éloignés avec leur intérêt. Tel fut le cas des philosophes grecs, des théologiens chrétiens et de plusieurs philosophes modernes, qui s'égarèrent, pour cette raison, dans le dédale du scepticisme et de l'incrédulité. Il ne reste donc autre chose à faire qu'à s'abstenir de toutes les spéculations transcendentales, et qu'à s'en tenir aux décisions de la saine raison, si on ne veut pas anéantir la croyance aux *vérités* fondamentales de la connaissance humaine, et renverser tous les principes des actions, c'est-à-dire, la moralité et la religion en général. Oswald entre dans de très-grands détails pour prouver, d'après le caractère des nouveaux systèmes philosophiques eux-mêmes, la justesse du jugement qu'il porte sur le défaut qu'ont les philosophes modernes de négliger le sens commun, ou la raison ordinaire de l'homme. Locke combattait l'existence des idées innées; mais les résultats de sa philosophie ébranlent les vérités fondamentales de la vertu et de la religion; ils conduisent au matérialisme et au fatalisme. Clarke et autres épuisèrent leurs talens à démontrer philosophiquement l'existence de Dieu, vérité que la nature entière proclame dans son ensemble et dans ses détails, et dont elle procure la conviction intime, pour peu qu'on veuille prendre la peine de la considérer avec attention et impartialité. Berkeley et divers autres regardaient l'homme comme une simple intelligence, et n'avaient presque point égard à sa

nature corporelle et sensitive. Hume et ses sectateurs analysaient de préférence les sensations naturelles du genre humain, par exemple, la foi, et ils le faisaient de la manière la plus subtile et la plus recherchée, comme s'ils eussent été obligés d'admettre, pour cette foi, un sens particulier dans la nature de l'homme. Le sentiment moral, admis par Hume, de même que le sentiment de la beauté et de l'harmonie, ne sont autre chose que des parties du sens commun naturel de l'homme. Ce sens commun détermine les vérités fondamentales premières de la connaissance et des actions avec tout autant de certitude que les organes des sens internes nous en procurent de l'existence et de la nature des choses extérieures. Parmi les vérités dont le sens commun nous donne à lui seul la conviction, se rangent aussi celles de la morale et de la religion, quoique les hommes y aient peu d'égard, parce qu'ils ont une tendance particulière à chercher de preférence au loin ce qu'une attention calme leur pourrait faire trouver près d'eux dans leur sentiment naturel.

Les vérités, que le sens commun reconnaît et autorise immédiatement, se distinguent sans peine des autres : elles sont évidentes par elles-mêmes, tandis que celles-ci doivent leur évidence à d'autres vérités. Celui qui les révoque en doute est en démence ou insensé. Si les hommes diffèrent autant les uns des autres par leurs opinions, ce n'est point un argument contre l'existence d'un sens commun naturel. Ce sens commun peut être dérangé ou comprimé par une mauvaise éducation, des préjugés ou des passions; mais il n'est jamais anéanti, ou il ne l'est au moins pas chez la majorité du genre humain. Il penche toujours vers la vérité; mais l'opinion commune peut être erronée : ce n'est

donc point agir contradictoirement que d'en appeler de l'opinion commune au sens commun. Il est inutile et même nuisible d'employer des argumens philosophiques contre les sceptiques et les incrédules; on ne saurait rien faire de mieux que de leur montrer les vérités fondamentales dans toute leur évidence.

Il y a des vérités que nous devons absolument admettre comme axiomes, d'après l'autorité de la raison, si nous ne voulons pas passer pour des êtres qui déraisonnent. C'est pourquoi il ne faut point nous inquiéter de chercher d'autres causes de ces vérités. Le philosophe les reconnaît et les observe comme vérités fondamentales, à l'instar de la grande multitude, sinon dans ses hautes spéculations, au moins dans la pratique ordinaire de la vie.

On doit croire à l'existence de Dieu, absolument comme à un fait hors de doute et au-dessus de toute espèce de raisonnement. Les auteurs des livres sacrés ne la prouvent eux-mêmes point; ils supposent qu'elle n'a pas besoin de la moindre démonstration. Le ciel proclame la majesté de Dieu. L'être invisible devient visible dans ses œuvres. Les écrivains sacrés trouvent qu'il suffit à l'homme d'ouvrir les yeux pour apercevoir et adorer la grandeur de la puissance de Dieu, sa sagesse et sa bonté, puisque aucune imagination ne peut les embrasser, ni aucune intelligence les démontrer. Ils disent qu'il faut être en démence pour croire que celui qui a fait l'œil et l'oreille ne voit et n'entend pas lui-même. A la vérité, les esprits des hommes furent éblouis par d'autres qui prétendaient avoir un plus haut degré d'intelligence; mais la Divinité eut honte de la sagesse du monde, et éclaira un grand nombre d'hommes ignorans, pour faire connaître des vérités que le vulgaire n'apercevait pas,

et qui étaient un objet de contestation entre les savans ; or, dès qu'on connut ces vérités, tous les hommes doués d'une saine raison et d'une conscience pure furent convaincus de leur certitude. Les théologiens et les philosophes ont pour devoir de mettre le système de ces vérités dans tout son jour, et de lui procurer l'estime et l'attention des hommes. Quand ils agissent ainsi, leur conduite produit les résultats les plus salutaires. Mais vouloir prouver une chose évidente par elle-même ne saurait être utile, et ne peut que nuire : c'est là la source des questions, des doutes et des plaisanteries des sceptiques, auxquels on n'eût point songé sans cette circonstance.

L'avantage qui résulte de la preuve analogique de l'existence de Dieu, c'est que l'opinion contraire en devient d'autant plus absurde. L'harmonie de l'univers démontre les qualités de Dieu à tout homme doué d'un esprit sain ; et l'on ne peut pas croire à l'existence de plus d'une Divinité, tant qu'on n'a pas de raisons péremptoires en faveur de l'existence de plusieurs Dieux. Disputer sur les qualités de Dieu, c'est montrer qu'on manque d'esprit, et qu'on a le cœur corrompu. La bonté et la justice de Dieu sont tellement évidentes, qu'on ne peut point excuser celui qui en doute. Il est absolument impossible de concevoir que le plus parfait de tous les êtres ait fait quelque chose de mal, et n'ait pas plutôt toujours fait ce qui est sage et juste. Qu'on interroge le sentiment de ceux qui ont encore la conscience d'un devoir envers leurs parens, leurs bienfaiteurs, leurs gouvernans, et on verra de suite combien sont coupables ceux qui nient leurs devoirs envers Dieu.

L'Ecriture-Sainte raconte la création du monde de la manière la plus agréable pour tout homme raison-

nable, et elle nous enseigne, dans le même temps, que Dieu veille à la conservation de l'univers. Les lois générales peuvent continuer de subsister, et cependant il peut survenir des décrets particuliers de la Providence. Il est vrai qu'on ne saisit pas tout l'ensemble du plan de Dieu dans la création; il reste, à cet égard, un grand nombre de mystères impénétrables pour nous autres êtres finis; mais ce qui est clair pour nous, c'est que toutes les choses sont arrangées de la manière la plus simple, et qu'elles ont pour but final de concourir à nous rendre heureux et vertueux. Tout homme estime la vertu comme ce qu'il y a de plus excellent : elle est donc aussi le but du gouvernement divin du monde; et, quand on est convaincu de cette vérité, on connaît le plan de Dieu, par rapport à la création et à la Providence, tout autant qu'il est nécessaire de le connaître.

S'il y a de la folie à révoquer en doute l'existence de Dieu, ce n'en est pas une moins grande que de douter de la moralité. Non-seulement chacun a le sentiment du bien et du mal, mais encore chacun éprouve une pure estime pour ce qui est juste et moralement bien. Plus la pratique de la vertu est difficile pour l'homme, et plus nous attribuons de mérite à ce dernier. L'homme a aussi une conscience qui diffère du sentiment moral en général. La conscience consiste dans l'application de ce sentiment aux actions, sans l'appliquer à sa propre manière d'agir. La conscience montre que nous avons rempli ou violé une obligation connue de nous. Ce n'est pas un législateur, mais c'est un juge infaillible, qui suppose la loi. Personne ne peut nier l'autorité du tribunal de la conscience, ni s'y soustraire entièrement. C'est par la conscience que Dieu exerce son empire moral sur les hommes,

Nous ne pouvons pas diriger et maîtriser la conscience, ainsi que nous le faisons pour nos autres forces; elle a quelque chose d'involontaire. Comme le sens commun nous informe du devoir, et nous apprend que nous avons une conscience, de même il nous fait croire à un jugement futur. Au lieu de disputer sur la possibilité et le mode de ce jugement, nous devons sans cesse nous préparer à le subir.

CHAPITRE XIII.

Philosophie de Hartley et Search.

DAVID HARTLEY figure honorablement aussi parmi les Anglais qui eurent le mérite de publier des idées originales sur les principaux objets de la philosophie, et qui influèrent le plus, après Bacon, Locke et Hume, sur la théorie philosophique de leurs compatriotes. Son célèbre ouvrage : *Observations on man, his frame, his duty and his expectations*, parut à l'occasion d'un traité de Gay sur le principe fondamental de la vertu, placé en tête de la traduction faite par Law du livre de King sur l'origine du mal. Gay avait soutenu que tous les sentimens intellectuels de l'homme, agréables ou désagréables, dérivent de la faculté d'associer des idées. Hartley adopta le fond de cette opinion, et il s'attacha spécialement à faire connaître les bases naturelles sur lesquelles elle repose, et les suites qu'elle entraîne pour la morale et la religion. Son ouvrage se compose de deux parties. Dans la première, il développe les lois en vertu desquelles les sensations, les mouvemens et les idées sont produits en nous, tant en général que par rapport à chaque sens en particulier. Vient ensuite une explication des principaux phénomènes de l'entendement, l'intelligence, l'inclination, la mémoire et l'imagination. On trouve, enfin, l'histoire et l'analyse des six classes de sentimens intellectuels, agréables et

désagréables, admises par Hartley, savoir : les sentimens de l'imagination, de l'ambition, de l'intérêt personnel, de la sympathie, de la théopathie et du sens moral. La seconde partie renferme les preuves de l'existence et des qualités de Dieu, ainsi que les vérités générales de la religion naturelle. De là, Hartley passe à la religion révélée. Il développe ensuite les principales règles de la conduite de l'homme, et leur explication, telle qu'elle découle de notre nature particulière et des préceptes de la religion, tant naturelle que révélée. Enfin, il examine ce que la religion naturelle et la religion révélée enseignent à l'égard de la rémunération morale après la mort. Lui-même ne considérait son ouvrage que comme un recueil d'observations isolées sur des matières philosophiques, et il protestait contre le nom de système, qu'on aurait pu être tenté de donner à sa doctrine. Cette dernière se réduit aux principales propositions suivantes :

I. La substance blanche et médullaire du cerveau, la moelle épinière et la moelle nerveuse, lesquelles deux dernières naissent de la première, avec laquelle elles ont une connexion immédiate, sont les organes du sentiment et du mouvement. Cette même substance médullaire est aussi l'organe immédiat par lequel les idées se peignent à l'esprit : ou, en d'autres termes, à *tout* changement dans cette substance correspond un changement dans nos idées, et réciproquement. De nombreuses observations, recueillies par les physiologistes et les médecins, prouvent que la perfection de l'état du cerveau détermine celle des facultés de notre esprit : et que toute lésion ou tout dérangement de ce viscère, comme, entre autres, l'ivresse causée par les liqueurs fortes, trouble, affaiblit et suspend la pensée.

II. Les sensations persistent dans l'âme quelque temps même encore après que les objets qui les occasionent sont éloignés, et ont cessé d'agir sur les sens. Hartley allègue, à l'appui de cette assertion, une expérience citée par Newton dans son Optique. Un charbon ardent, tourné rapidement en cercle devant les yeux, paraît former un cercle continu de feu, quoiqu'il change à chaque instant de lieu, et que, par conséquent aussi, il produise, à chaque instant, une nouvelle sensation particulière. Ce phénomène tient à ce que la sensation du charbon dans les différens points du cercle demeure présente au *sensorium*, jusqu'à ce que ce corps revienne au même point. Le même effet a lieu également, lorsque des couleurs différentes, du bleu, du jaune, du vert, du rouge, se succèdent avec rapidité l'une à l'autre. Ici, l'impression de chaque couleur demeure dans le *sensorium*, jusqu'à ce que le cercle de toutes soit achevé, et que la première reparaisse. Les impressions de toutes les couleurs successives existent alors à-la-fois dans le *sensorium*, et produisent la sensation du blanc. On remarque une prolongation semblable de sensations par rapport au sens de l'ouïe. Le son que nous entendons est renvoyé par les corps qui nous entourent, et il consiste en une pluralité de tons, qui se succèdent les uns aux autres dans des instans différens du temps; cependant cet effet ne produit point dans notre âme une complication de sons, quand bien même la distance des corps qui les renvoient serait très-considérable, comme dans un vaste bâtiment. Nous pouvons encore bien moins discerner les chocs successifs de l'air, même dans les bruits les plus forts. La sensation dure aussi dans le sens du tact : c'est ainsi que celle de la chaleur persiste, même après l'éloignement du corps échauffant. Les sens de l'odorat et du goût sont

les seuls où la prolongation de la sensation ne soit point aussi évidente ; mais l'analogie porte à croire qu'elle y a lieu également, quoiqu'on ne l'aperçoive pas.

III. Les impressions des objets extérieurs sur les sens font d'abord vibrer, dans les nerfs qu'ils affectent immédiatement, les petites, et, on peut même dire, les infiniment petites particules médullaires ; car la durée des sensations n'est possible que par l'effet de vibrations semblables. Mais ces vibrations sont excitées, propagées et conservées, en partie par l'éther, c'est-à-dire, par un fluide élastique et très-subtil, en partie aussi par l'uniformité, la connexion, la mollesse et les forces actives de la substance médullaire du cerveau, de la moelle épinière et des nerfs. Cet éther est, à la vérité, une hypothèse, mais une hypothèse qui explique une foule de phénomènes psycologiques, sur lesquels la plus grande obscurité régnerait sans elle.

IV. La théorie d'après laquelle on attribue l'origine des sensations aux vibrations des nerfs et de la moelle cérébrale, fait très-bien concevoir aussi le plaisir et la douleur. La douleur ne peut pas différer de son contraire, le plaisir, par la manière dont la sensation s'effectue, mais seulement par le degré de cette sensation. Ce n'est autre chose que le plaisir lui-même porté au-delà de ses limites. Ainsi, une chaleur, agréable dans les commencemens, peut devenir incommode et brûlante par l'accroissement ou la prolongation de la sensation, et la même chose s'applique au frottement, à la lumière et au son. Toutes les solutions de continuités dans les parties vivantes causent de la douleur, parce qu'elles ne peuvent s'effectuer sans une forte impression, et, par conséquent, sans une violente action réciproque de la part des objets, des

nerfs et de l'éther. Le phénomène du sommeil se concilie très-bien aussi avec l'hypothèse des vibrations des nerfs et de la moelle cérébrale. Le fœtus dort toujours dans le sein de sa mère, parce qu'il n'éprouve aucune sensation extérieure. Au contraire, l'homme dort moins dans l'âge adulte qu'à toute autre époque de sa vie, parce que c'est alors que les impressions extérieures et les vibrations intérieures sont les plus fréquentes et les plus fortes. Hartley attribue le sommeil lui-même à l'accumulation et à l'atténuation du sang dans les veines, principalement dans celles qui entourent le cerveau et la moelle épinière; car le cerveau éprouve une plus forte compression pendant le sommeil : aussi, les veilles long-temps prolongées, les travaux assidus et la douleur disposent-ils au sommeil. Toutes les vibrations fortes et long-temps continuées doivent engendrer de la chaleur, laquelle atténue le sang et les humeurs à tel point qu'ils pèsent sur le cerveau.

V. Quand les sensations se répètent souvent, elles laissent des traces, des types ou des images, qu'on peut appeler idées des sensations. Ces idées entraînent aussi des vibrations, mais qui sont plus faibles que celles qui accompagnent les sensations primitives, et qui supposent ces dernières, lesquelles engendrent la disposition du cerveau à les produire. Si plusieurs idées, A, B, C, etc., sont associées fréquemment ensemble, chacune d'entre elles acquiert un pouvoir tel, sur les idées correspondantes, que, quand une des sensations, A, est éveillée seule, elle rappelle aussitôt dans l'âme les idées des autres, B, C. Il en est de même de l'association des idées. Par l'effet de l'association, les idées simples deviennent composées. Si le nombre des idées simples est très-considérable, il peut se faire que l'idée composée ne paraisse pas avoir le moindre rapport à

ses parties, ni aux sens externes, qui ont procuré les sensations originales. Ici, chaque idée simple est étouffée par la somme totale, dès que toutes sont intimement unies ensemble.

VI. Il est vraisemblable que le mouvement des muscles, en général, s'opère de la même manière que la sensation et que la perception des idées. Des deux espèces de mouvemens, l'automatique et le volontaire, le premier dépend des sensations, et l'autre des idées. Le cerveau est aussi l'instrument commun des sensations, des idées et du mouvement musculaire : ce dernier ne peut donc pas être effectué autrement que ne le sont les sensations et les idées. Les phénomènes de la contraction des muscles sont en harmonie parfaite avec la théorie de la vibration, de même que la tendance des muscles à se trouver alternativement dans les états de contraction et de relâchement. La faculté du mouvement musculaire, qui est en connexion avec les sentimens et les idées, ne tarde pas à développer celle de désirer le plaisir et de fuir la douleur, faculté qui devient de plus en plus forte avec le temps.

Hartley emploie son principe des vibrations de la moelle nerveuse, comme cause des sensations et des idées, pour expliquer le langage, l'intelligence, les penchans et les passions, la mémoire et l'imagination. Je vais entrer dans quelques détails sur ses opinions à cet égard.

VII. Les mots et les phrases n'éveillent des idées en nous que par association. Si une langue était constituée de telle sorte qu'elle exprimât adéquatement toutes les sensations et idées, et qu'elle dépendît d'un petit nombre de principes, non arbitrairement admis, mais naturels, nécessaires et susceptibles d'une application générale, on pourrait lui

donner le nom de langue philosophique. Telle était, suivant Hartley, celle qu'Adam et Evè parlaient ensemble, et qui leur fut donnée par Dieu. Il n'est pas impossible, même encore aujourd'hui, de créer une langue philosophique semblable. Hartley conseille, pour la trouver: 1.° d'étudier tous les tons articulés possibles, simples et composés, dont l'organe de l'homme est capable, ainsi que leurs rapports les uns aux autres, et d'attacher ensuite à chacun d'eux les idées simples ou composées dont l'emploi exige une profonde connaissance des besoins naturels de l'homme; 2.° ou de rassembler tous les tons articulés simples, toutes les racines des langues actuelles, d'en composer un idiome, de prendre ensuite les meilleures règles d'étymologie et de syntaxe dans les langues actuelles, et de les appliquer à ce langage nouveau, de manière qu'il corresponde à l'état présent de la connaissance humaine, et permette de lui procurer un plus grand degré de perfection encore.

VIII. Le sentiment de la conviction d'une vérité ou d'une erreur repose également sur l'association ou la non association des idées. Ainsi, par exemple, la conviction de la vérité de la proposition : *deux fois deux font quatre*, est une coïncidence parfaite de l'idée visuelle ou tactile de *deux fois deux*, avec l'idée de *quatre*, qui est fournie à l'esprit par une foule de choses. Nous voyons partout que *deux fois deux* et *quatre* ne sont que des noms différens pour une même impression; c'est donc seulement l'association qui produit la coïncidence entre le mot et l'idée vérité, ou le sentiment intérieur de la vérité. Si les nombres sont trop grands pour que nous puissions nous en former des idées visuelles distinctes (par exemple : *douze fois douze font cent quarante-quatre*), la coïncidence des mots, qui

résulte de la méthode du calcul, et qui ressemble à la coïncidence des mots et des idées dans les propositions numériques simples, est la cause de notre assentiment logique. Mais, lorsque nous n'apercevons pas cette coïncidence, nous retenons notre assentiment, ou nous doutons.

IX. Toutes les inclinations et toutes les passions naissent du plaisir et de la douleur que les sensations des objets nous causent. Les passions qui proviennent du plaisir peuvent recevoir le nom commun d'*amour*, et on peut désigner par l'épithète de *haine* ou d'*aversion* celles qui tirent leur source de la douleur.

X. La mémoire dépend totalement, ou au moins principalement, de l'état du cerveau. Elle résulte du retour fréquent des mêmes impressions, en vertu duquel ces dernières laissent des traces que l'association réveille à la moindre occasion, et développe de manière à en former des idées plus vives et plus complètes. On ne peut pas expliquer autrement non plus les phénomènes de l'imagination, des songes, etc.

XI. Hartley attribue la différence qui existe entre les facultés intellectuelles des hommes et celles des animaux, à la masse proportionnellement plus petite du cerveau de ces derniers; à l'imperfection de la substance du viscère, qui le rend moins apte à sentir un grand nombre d'impressions et de vibrations, et à les combiner ensemble par association; au manque de mots, ou d'autres signes symboliques semblables; à la grande énergie de l'instinct, qui restreint et comprime les forces intellectuelles; enfin, à la nature différente des impressions extérieures elles-mêmes, qui ont lieu chez les animaux et chez les hommes.

XII. Je ne m'arrêterai pas ici aux recherches de

Hartley sur les sensations, agréables ou désagréables, qui sont produites par l'imagination, le point d'honneur, l'intérêt personnel, la théopathie et le sentiment moral. Sous le nom de théopathie, il désigne la contemplation de Dieu, de ses qualités et de ses rapports avec nous, ainsi que les impressions morales, agréables ou désagréables, qui résultent de cette considération.

XIII. Hartley exprimait, de la manière suivante, la preuve de l'existence et des qualités de Dieu : Il doit nécessairement avoir existé quelque chose de toute éternité ; car nous ne pouvons pas nous figurer une époque où il n'ait rien existé. Une série éternelle de choses finies et dépendantes est une idée absurde ; il doit donc y avoir au moins un être fini et indépendant. Cet être doit être tout-puissant et infiniment sage ; car, lui refuser ces qualités, c'est lui refuser l'existence elle-même. Hartley dérive ensuite de là les autres qualités qu'on a coutume d'attribuer à Dieu. Ce que la religion naturelle enseigne est confirmé par la religion révélée.

XIV. La religion suppose la liberté dans le sens populaire et pratique, c'est-à-dire, la faculté d'exercer un pouvoir arbitraire sur nos inclinations et sur nos actions. Au contraire, elle ne suppose pas la liberté dans le sens philosophique, c'est-à-dire, la faculté de faire des choses différentes, lors même que les causes antécédentes demeurent les mêmes. Les actes de la volonté humaine sont tous déterminés par la loi de l'association des idées, laquelle agit mécaniquement, et ne subit aucune variation quand les conditions et les circonstances demeurent identiques. La toute-puissance et la science infinie de Dieu excluent aussi la volonté libre de l'homme dans le sens philosophique. Sous ce point de vue,

Priestley s'accordait avec Hartley, dont la philosophie lui inspirait en général beaucoup d'estime.

XV. Après une longue dissertation sur la vérité de la religion chrétienne, Hartley expose, dans plusieurs chapitres, les règles très-instructives de la science pratique de la vie. Ces règles sont relatives à la conduite qu'on doit tenir par rapport à la joie et à la souffrance, aux sens, à l'imagination, au point d'honneur, à l'intérêt personnel, à la sympathie, à la théopathie et au sentiment moral. Ce dernier doit être le guide immédiat de toutes nos actions. Il nous avertit d'avance de notre conduite, et nous en demande ensuite compte : il nous condamne ou nous absout; il récompense par le plaisir qu'on éprouve à être satisfait de soi-même, ou punit par le douloureux sentiment du repentir. Il paraît donc revêtu de l'autorité d'un juge qui connaît les cœurs; par conséquent aussi, il semble être le serviteur de Dieu, et l'avant-coureur de la sentence que la Divinité prononcera sur notre compte après cette vie. En outre, il est principalement engendré par la piété envers Dieu, par la bienveillance et par l'amour raisonné de soi-même, circonstances qui sont autant de guides éclairés de la vie dans les actions réfléchies. Le mieux est donc de s'abandonner tout entier au sentiment moral, quand on ne peut pas réfléchir mûrement. Trois choses sont surtout importantes pour former et diriger le sentiment moral : 1.° qu'il se manifeste, autant que possible, dans toutes les occasions de la vie où il est question d'agir; 2.° qu'il ne s'étende cependant point à toutes les minuties insignifiantes, qui lui feraient convertir l'amour de Dieu en une terreur superstitieuse; 3.° qu'il corresponde, dans tous les cas, à la piété et à la bienveillance, dont il est le substitut. Hartley ne re-

gardait donc point le sentiment moral comme une chose originelle, mais comme une chose acquise par l'expérience.

XVI. La philosophie de Hartley sur l'état de l'homme après la mort est presque entièrement basée sur la croyance à la religion chrétienne, ou au moins confondue avec elle de la manière la plus intime. Cependant, Hartley allègue aussi quelques raisonnemens, à proprement parler, philosophiques. L'incrédulité à l'immortalité de l'âme dépend de l'ignorance où nous sommes tant des moyens par lesquels notre existence peut être conservée après la mort du corps, que de la manière dont nous existerons alors. Mais cette ignorance ne saurait fournir aucun argument valable contre l'immortalité de l'âme. En outre, la nature subtile de la sensation, de la pensée et du mouvement donne quelque présomption positive en faveur d'une vie future. La connexion qui existe entre elle et la matière, et la dépendance où elle se trouve de cette dernière, s'expliquent clairement, à la vérité, par la théorie précédente des vibrations de la moelle nerveuse; mais il reste cependant toujours, entre la sensation elle-même et les organes matériels, une lacune que cette théorie ne saurait remplir. Il peut se faire qu'une substance immatérielle soit nécessaire pour la sensation la plus simple; et s'il en est ainsi, comme on ne peut pas concevoir comment cette substance serait susceptible d'être affectée par la dissolution du corps grossier à l'époque de la mort, il est vraisemblable qu'elle persiste après la cessation de la vie. Quand bien même on voudrait professer le matérialisme, et attribuer à la matière la faculté de sentir, de penser et de vouloir, cependant il faudrait admettre chez le fœtus un corps élémentaire infiniment petit, qui peut végéter

dans le sein de la mère, et qui, dans le même temps, a néanmoins originairement de la réceptivité pour toutes les impressions du monde extérieur, que l'homme reçoit après l'époque de sa naissance; et il paraît ici que la mort, laquelle dissout en quelque sorte l'écorce épaisse du corps élémentaire, ne peut pas plus le détruire que l'accroissement de cette écorce n'exerce de l'influence sur son origine et sur ses admirables facultés.

Hartley rapporte encore d'autres raisons que voici :

1.° Les métamorphoses de quelques animaux, qui revêtent différentes formes successives après un état de mort apparente, sont un fort argument en faveur de la survivance du principe fondamental élémentaire dans le corps animal. Il en est de même du désir que nous éprouvons d'une vie future, et de l'horreur que l'anéantissement absolu nous inspire. Tous les autres penchans et désirs ont des objets qui leur sont appropriés : on ne peut donc point admettre que le désir de l'immortalité demeure sans être satisfait.

2.° La douleur que l'enfant éprouve à l'époque où il vient au monde, le détachement et la mortification du placenta qui lui apportait la nourriture dans le sein de la mère, et d'autres circonstances semblables, ont quelque analogie avec la mort. Ainsi, puisque l'enfant se trouve placé par l'accouchement sur un nouveau théâtre, où il acquiert de nouveaux sens et de nouvelles facultés intellectuelles, pourquoi ne surviendrait-il pas quelque chose de semblable chez l'homme après la mort? Parce que nous ne sommes point en état de concevoir comment la chose serait possible, ce n'est pas une preuve qu'elle n'ait point lieu.

3.° Il ne s'accorde pas avec les autres événemens

de la vie, que la mort en soit le dernier, et que toute la scène de l'existence humaine se termine par la douleur. Cette idée est incompatible avec la beauté et l'harmonie du monde visible, et avec la prédominance générale du plaisir sur la douleur. Tous les maux de la vie que nous connaissons contribuent à nous corriger, et à nous perfectionner d'une manière quelconque. Se pourrait-il donc que le dernier dont nous avons la connaissance, que le plus redoutable de tous, d'après nos idées, anéantisse totalement notre existence ? Si on admet une vie future et meilleure, la mort semble alors un mal qui sert à notre bien, tandis que la supposition du contraire implique absolument contradiction avec la bonté de Dieu.

4.° La voix de la conscience, qui accuse ou justifie un homme, quelle qu'en puisse être d'ailleurs la cause, soit une impression surnaturelle ou naturelle, soit une association d'idées acquises, porte à présumer que nous serons, après cette vie, appelés à rendre compte de notre conduite; conjecture dont les hommes ont senti la force dans tous les temps.

Quelque attrayante que paraisse, au premier coup d'œil, l'hypothèse imaginée par Hartley, pour expliquer l'origine physique des idées, elle n'est cependant point confirmée par l'expérience, et elle contraste avec certains phénomènes que nos idées présentent, comme aussi elle ne saurait donner l'explication de quelques autres. Toutes les sensations, idées, pensées et volitions doivent dépendre des vibrations de la moelle nerveuse et du fluide nerveux. Non-seulement l'expérience ne fournit aucun fait à l'appui de cette hypothèse, mais encore la disposition des fibres nerveuses, qui ne sont rien moins que des cordes tendues, et la nature de la substance médul-

laire des nerfs la contredisent d'une manière directe. Quant au fluide nerveux, c'est une supposition tout-à-fait gratuite. Hartley convient lui-même que son hypothèse ne répand aucun jour sur la nature de l'âme; car il suppose que l'âme est un principe spirituel, source de la force, de la vie, de la conscience, et des actes de la pensée et du vouloir. Donc l'hypothèse, si on lui accordait de la vraisemblance, ne serait propre qu'à expliquer la psycologie mécanique, ou la manière dont l'âme se manifeste dans le corps. Mais on paraît devoir même lui refuser cette utilité. L'association d'idées, à laquelle Hartley cherche à rapporter toutes les autres facultés intellectuelles et pratiques de l'homme, est absolument inexplicable par la théorie des vibrations. On reconnaît toujours que les idées procurées primitivement à l'âme par les sens, s'associent ensuite mécaniquement, parce qu'ici la vibration d'un point nerveux excite d'autres vibrations dans les points nerveux les plus voisins; mais il reste toujours la difficulté de savoir, par exemple, pourquoi des idées visuelles tout-à-fait différentes sont, en des temps différens, associées à la même idée visuelle, tandis qu'on serait tenté de croire que la même idée doit constamment être associée aux mêmes autres idées, puisque les vibrations excitées au voisinage doivent toujours être les mêmes. Mais ce que la théorie des vibrations ne saurait nullement faire concevoir, c'est la circonstance que, fréquemment et ordinairement même, nous associons ensemble les idées fournies par différens sens, la vue, l'ouïe, le goût et le tact, quand la communication des vibrations d'une idée aux autres est tout-à-fait impossible d'après les lois de la mécanique.

On ne saurait justifier non plus l'autre idée prin-

cipale de Hartley, celle que l'association est le principe formel de toutes les facultés intellectuelles et pratiques de l'homme. Les facultés intellectuelles et pratiques de l'homme ne peuvent, à la vérité, point se manifester sans association des idées; mais les opérations de ces facultés elles-mêmes ne consistent pas uniquement en des associations, et on ne saurait non plus parvenir à les y rapporter, quelque forcées que soient les théories auxquelles on aurait recours. Ainsi, par exemple, il est impossible de prouver que la comparaison, la distinction, l'opposition, l'abstraction des idées ne tirent leur source que de l'association. Au reste, les expériences qui conduisirent Hartley à sa théorie des vibrations, ont été mal conçues par lui-même.

Mais si les idées fondamentales de Hartley sont insoutenables, on ne peut cependant méconnaître dans son livre les preuves de l'esprit véritablement philosophique qui l'animait, et de l'étude attentive qu'il avait faite de la nature de l'homme. Les mêmes éloges ne sont point applicables au prolixe ouvrage qu'Édouard Search publia sous le titre de : *The light of nature*. Cette production est composée de trois volumes, qui traitent : le premier, en deux parties, de la nature de l'homme; le second, en trois parties, de la théologie; le troisième, en quatre parties, de la conciliation de la philosophie avec le christianisme. Le point de vue principal sous lequel Search considérait la philosophie le conduisit au problême suivant : La raison peut-elle seule instruire l'homme de son essence, de sa destination et de ses devoirs, et jusqu'à quel point peut elle le faire : ou bien, au contraire, l'homme a-t-il nécessairement besoin du secours de la révélation divine ?

Jaloux de mettre un terme aux disputes qui avaient divisé pendant si long-temps les philosophes et les

théologiens à cet égard, et d'accorder les différens partis les uns avec les autres, Search jugea que la marche la plus sûre et la plus propre à conduire au but, était de poursuivre les principes théorétiques et pratiques reconnus par tous, au moins dans le cercle habituel de la vie sociale. En effet, on ne saurait nier qu'il n'existe des principes généraux, que chacun admet sans porter préjudice à ses autres opinions favorites; et si on en tire des conclusions avec une conséquence rigoureuse, on peut parvenir à créer un système philosophique dont les dogmes soient approuvés et adoptés par toutes les personnes qui pensent raisonnablement. De même, la sagesse, l'équité, la bienfaisance et l'industrie ont aussi des causes pratiques, à l'égard desquels tous les hommes s'accordent unanimement, quelle que soit d'ailleurs leur croyance, et dont on peut en conséquence se servir pour fonder une philosophie pratique digne de l'approbation générale. Mais cette philosophie ne détruirait pas l'importance d'une révélation divine; car la connaissance de la raison ne pourrait qu'être confirmée et justifiée par cette dernière, qui contribuerait même à en accroître le cercle, quand la philosophie ne satisfait point la curiosité et l'intérêt pratique de l'homme. Personne ne saurait non plus se vanter d'avoir poussé la connaissance de la raison jusqu'à ses dernières limites, et de l'avoir tout-à-fait épuisée; tandis qu'au contraire la révélation nous est communiquée comme un ensemble complet de connaissances.

Ainsi donc, ce que Search expose dans son ouvrage est ce que plusieurs de ses contemporains et compatriotes appelaient la *philosophie du sens commun*. « Qu'on n'attende pas de ma part, dit-il, des « résultats de méditations philosophiques extraordi- « naires. Je n'avancerai rien que chacun n'ait déjà

« pu remarquer lui-même dans le cercle de ses ha-
« bitudes et de ses observations. Peut-être seulement
« lui rappellerai-je des choses qui se sont effacées de
« sa mémoire, ou qui ont échappé à sa perception.
« Si je lui offrais quelque chose de nouveau, ce ne
« serait que ce qu'il lui eût été possible à lui-même de
« découvrir par les réflexions ordinaires sur les ob-
« jets, dans le cas il les aurait considerés avec autant
« de soin et de persévérance que moi, et envisagés
« sous le même point de vue. Je n'aspire donc point
« à faire adopter ma manière de voir aux autres.
« Je ne demande également pas plus d'attention et
« d'estime pour mes opinions, qu'on n'est assez vo-
« lontiers dans l'usage d'en accorder à un auteur qui
« écrit sur des matières dont il s'est constamment
« occupé dès sa plus tendre enfance. Les philosophes,
« tant anciens que modernes, ont tenté mille et mille
« fois de fixer les principes de la raison, et d'asseoir
« la morale sur des bases solides ; et si nul d'entr'eux
« n'a complètement atteint le but qu'il se proposait,
« on ne peut pas dire non plus qu'aucun l'ait man-
« qué tout-à-fait. Les causes de la connaissance ra-
« *tionnelle* ne sont point encore découvertes, ou
« *n'ont* au moins pas encore été exposées de ma-
« nière à convaincre tout le monde ; mais bien des
« obscurités qui les cachaient jusqu'ici sont dissipées :
« on a reconnu que nombre de recherches aux-
« quelles on consacrait un temps précieux et des
« peines infinies, sont dénuées de toute espèce d'u-
« tilité. »

Search exalte singulièrement le mérite qu'eut Locke de répandre une vive lumière sur les causes et les sources de la connaissance humaine, et il avoue lui devoir sa méthode d'étudier la philosophie, quoiqu'il se soit écarté de lui à différens égards. En général, lorsqu'on veut apprécier les opinions des autres,

et en faire usage, il importe surtout de séparer le métal de toutes les scories qui y sont mêlées, et de le ramener à sa pureté primitive. « Quelque chimérique « que paraisse et que soit réellement la transmutation des métaux imparfaits en d'autres plus parfaits, cependant il y a une conversion de l'erreur « en vérité, et de la vérité en erreur. Certaines propositions peuvent être rendues vraies par des explications, des déterminations plus précises, et des « restrictions; et peut-être la plupart des erreurs ont-elles été introduites dans le monde par l'emploi « mal entendu de cet art. Si donc je rapporte à son « caractère primitif une opinion qui, telle qu'elle est, « doit être rejetée (et j'y ai quelquefois réussi au-delà « même de mes espérances), je puis la considérer « à bon droit comme une monnaie de valeur, et « comme une partie du trésor que je possède en « connaissances vraies et utiles. Ma porte est ouverte « aux connaissances de toute espèce qui arrivent « à moi de tous les côtés; et comme il y a des marchandises permises et d'autres prohibées, de même « aussi je suis obligé de faire un choix parmi ces « connaissances, d'admettre les unes, et de rejeter « les autres, suivant qu'elles correspondent ou non « à l'intérêt de ma raison. »

Ce qui mérite le plus d'être blâmé dans l'ouvrage de Search, sans compter la prolixité excessive et la sécheresse de plusieurs chapitres, c'est le défaut total d'ordre systématique, ou plutôt la confusion des matières les unes avec les autres. Search développe fort au long des idées tantôt logiques, tantôt métaphysiques, tantôt morales, sans avoir égard à leurs connexions, ou sans les indiquer finalement par un court aperçu. Si les articles étaient disposés par ordre alphabétique, on pourrait donner à l'ouvrage le nom de dictionnaire philosophique. Ainsi la première

partie renferme les chapitres suivans : des facultés de l'esprit humain ; des actions ; des causes des actions ; des causes idéales ; des motifs ; du contentement d'esprit ; de la sensation ; de la réflexion ; de l'association des idées ; de la succession des idées ; du jugement ; de l'imagination et de l'entendement ; de la conviction et de la persuasion ; de la connaissance et des idées ; de la complication des motifs ; des causes et de la production des motifs ; de la sympathie ; des passions ; du plaisir ; de l'utilité ; de l'honneur ; de la nécessité ; de la raison ; du bien suprême ; de la droiture des choses et des actions ; de la vertu ; de la prudence ; de la persévérance ; de la modération ; de la justice ; de la bienveillance ; de la politique morale ; des bornes de la vertu, etc.

CHAPITRE XIV.

Philosophie de Shaftesbury, de Mandeville, de Chesterfield, d'Addison, de Steele, de Pope et de Bolingbroke.

En faisant connaître la philosophie de Hume, j'ai déjà parlé du système de morale établi sur un sentiment moral particulier. Hume ne fut toutefois point, à proprement parler, le premier inventeur de ce principe, pas plus que ne le fut ensuite Hutcheson, qui le poursuivit, et qui le développa bien davantage encore. Mais la découverte en est due au comte Antoine de Shaftesbury. Dans les *Characteristiks of men, manners, opinions, times* de cet écrivain, on trouve une dissertation sur la vertu et le mérite, qu'on peut considérer comme la source du système moral auquel on attacha tant d'importance par la suite. Suivant Shaftesbury, toutes les actions d'un être vivant sont déterminées par des affections ou passions, et de telle sorte que les plus fortes de ces passions l'emportent toujours sur les plus faibles. Les affections qui influent le plus sur les actions d'un être vivant sont : 1.° ou des affections naturelles qui tendent à assurer le bonheur public ; 2.° ou des affections privées qui concernent le bonheur de l'individu lui-même ; 3.° ou des affections opposées à celles des deux classes précédentes, et qu'on peut en conséquence appeler avec raison affections non naturelles. Suivant donc que les actions d'un homme sont déterminées par les affections des deux premières classes, ou par celles de la troisième, on les appelle vertueuses ou vicieuses,

bonnes ou mauvaises. Mais il est à remarquer que les affections des deux premières classes, quand elles sont trop faibles ou trop fortes, peuvent être aussi vicieuses, parce que le but final de la nature se trouve manqué, dans le premier cas, par le défaut d'énergie nécessaire, dans le second, par la prépondérance d'une affection particulière, qui enlève aux autres l'influence nécessaire.

La moralité exige donc une économie des affections, de sorte que ces dernières soient ensemble dans l'harmonie qui convient au but final de la nature de l'homme. Shaftesbury conclut de là :

1.° Celui qui possède les penchans naturels à la bienveillance pour l'intérêt public, et chez qui ces penchans sont assez forts pour l'emporter sur les affections privées, possède le principal moyen d'arriver à la satisfaction de soi-même; celui, au contraire, qui est mécontent de lui-même, est certainement malheureux et méchant.

2.° Celui qui possède les affections privées à un assez haut degré pour que lespenchans naturels leur soient subordonnés, est aussi malheureux et méchant.

3.° Celui qui a des penchans non naturels, lesquels, loin d'être dirigés vers le bien public ou privé, tendent plutôt à l'anéantir, est malheureux au plus haut point.

4.° Etre vicieux signifie donc, en général, être malheureux. Céder à un penchant mauvais ou immoral, c'est porter atteinte à l'intérêt de la nature humaine, et s'exposer à être enfin conduit aux actions les plus abominables. D'un autre côté, tout ce qui favorise la vertu ou fortifie les penchans droits, accroît aussi l'intérêt de l'homme, conduit au bonheur suprême, et procure la plus grande satisfaction possible de soi-même.

Les autres mémoires qui composent l'ouvrage de Shaftesbury sont également recommandables par l'esprit et le rare talent philosophique qui y règnent. Ce sont les productions infiniment précieuses d'un des plus aimables écrivains qui ait jamais existé.

Bernard de Mandeville considéra sous un autre point de vue la morale et ses rapports avec le bonheur des hommes, principalement avec celui des grands états : aussi fit-il une sensation prodigieuse en Angleterre. Il était d'ailleurs antagoniste de Shaftesbury. En 1706, il publia, sous le titre de *The grumbling hive, or knaves turn'd honest*, un petit poëme burlesque, qu'il fit réimprimer plus tard, avec de nombreuses remarques et une seconde partie, sous le nouveau titre de: *The fable of the bees, or private vices, publik benefits*, et qui eut encore plusieurs autres éditions par la suite. Dans cet ouvrage, il essaye de montrer le bon côté de l'immoralité, et de faire voir qu'elle exerce une influence aussi salutaire que nécessaire sur la prospérité, la grandeur et la puissance d'une nation, laquelle se trouve représentée sous l'image d'une ruche d'abeilles. Mais, en même temps, on y trouve une satire amère et virulente des défauts de la constitution anglaise dans son mode d'administration, ainsi que des vices dominans chez le peuple de la Grande-Bretagne, quoiqu'en général cette nation l'emporte sur toutes les autres à l'égard de la civilisation, de l'industrie, de la gloire et de la prospérité.

Ce ne sont pas l'humeur sociale, la bienveillance, la compassion et les autres qualités de belle apparence qui rendent l'homme capable de vivre en société, mais, au contraire, ses qualités les plus mauvaises et les plus détestables sont les conditions indispensables pour qu'il puisse donner naissance à un

état heureux et florissant. On avait dit de Montaigne, qu'il connaissait très-bien les défauts, mais très-peu les bonnes qualités de la nature humaine. Mandeville s'appliquait à lui-même ce jugement, avec la seule différence qu'il croyait la meilleure machine politique composée des parties constituantes les plus méprisables. Il est impossible de goûter les agrémens que procure l'habitation au milieu d'un peuple industrieux, riche et puissant, et de conserver en même temps les vertus et l'innocence de l'âge d'or. Celui, par conséquent, qui ne veut pas renoncer à ces agrémens, ne doit point se récrier sur les vices et les folies que l'histoire nous apprend avoir toujours été inséparables des états riches et puissans.

Mandeville parle comme s'il voulait, par son livre, détruire la moralité des individus, et leur recommander l'immoralité. Son principe est que les folies et les vices sont aussi nécessaires que les vertus aux grands états, qui sans eux ne pourraient point prospérer. Il est impossible que, dans une capitale grande et peuplée comme Londres, les rues ne soient pas sales et mal pavées; pour qu'elles pussent être propres, il faudrait que Londres perdît ses habitans, son industrie et son commerce. Cependant il ne suit pas de là que les mesures de propreté publique soient superflues, ou qu'il faille y renoncer.

Mandeville avait une bien mauvaise idée de la nature et de l'origine de la moralité. Nous en acquérons la preuve dans les notes qu'il joignit à sa *Fable of the bees*, qui sont, du reste, très-instructives sous le point de vue de la connaissance du cœur humain, et qui annoncent un observateur plein de sagacité. Mais nous nous en convainquons surtout par la lecture de ses *Inquiry into the origin of moral virtue*. Il considère ici l'homme, dans l'état de nature, comme un être composé de penchans

différens, et qui agit suivant que tel ou tel penchant, devenu dominant chez lui, le détermine. En même temps, il soutient que c'est un être égoïste, insociable, et qui, malgré son esprit, non-seulement peut être subjugué et apprivoisé par la force, mais encore exige l'emploi de moyens très-subtils quand on veut se rendre maître de lui. Un de ces moyens, dont tous les sages législateurs et souverains se sont occupés, consiste à persuader aux hommes qu'il vaut mieux triompher de ses passions que céder à leur empire, et qu'il est meilleur de songer à l'intérêt public qu'au sien propre. Pour opérer cette conviction, ils exaltèrent la supériorité de la nature de l'homme sur celle des animaux, développèrent les idées d'honneur et de honte, peignirent l'ignominie comme le plus grand de tous les maux, représentèrent l'honneur comme le plus grand bien auquel les mortels puissent aspirer, et montrèrent ensuite jusqu'à quel point une créature aussi supérieure que l'homme se dégrade en cédant aux désirs qui lui sont communs avec les animaux, et oubliant la noblesse de sa nature, qui la met au premier rang parmi toutes les choses visibles. Ils accordèrent que les penchans naturels sont très-impérieux, qu'il est très-difficile d'y résister, et plus encore de les maîtriser entièrement; mais ce fut là précisément un argument de plus, dont ils se servirent pour flatter la vanité de l'homme, en lui faisant voir combien il est glorieux d'entrer dans une pareille lutte, et honteux de redouter de s'y engager.

Afin que les hommes concourussent avec encore plus d'émulation au but de l'état, les législateurs les partagèrent en deux grandes classes. La première, ou le peuple, n'aspire qu'aux jouissances des sens, est tout-à-fait incapable d'abnégation de soi-même, n'a pas la plus légère idée du bien public, et ne

diffère des animaux que par la forme humaine. La seconde renferme les hommes anoblis, qui, dégagés des indignes chaînes de l'égoïsme, regardent la perfection de l'esprit comme la plus belle de leurs acquisitions, méprisent tout ce qu'ils ont de commun avec les animaux, combattent les penchans les plus impérieux avec le secours de la raison, et sont, par conséquent, toujours en guerre avec eux-mêmes, afin de procurer la paix aux autres, c'est-à-dire, d'opérer le bonheur général, qui, chez eux, marche avant le leur propre. Les fondateurs des constitutions politiques peignirent ces hommes comme les vrais représentans de leur noble espèce. La vanité fut donc probablement l'aiguillon dont on se servit pour donner naissance à la moralité chez les hommes. Aussi, trouve-t-on que les hommes les plus vertueux sont ceux qui ont la vanité la plus raffinée, comme, en général, il n'y a pas une seule action vertueuse à laquelle la vanité ne prenne part. Au reste, ajoute Mandeville, si on était tenté de croire que ces idées sur la nature et l'origine de la vertu nuisent au christianisme, il suffirait de réfléchir que la meilleure preuve de l'étendue incommensurable de la bonté divine est précisément la circonstance que les hommes, destinés par la Providence à vivre en société, non-seulement sont conduits au bonheur temporel par leurs propres faiblesses et imperfections, mais encore soupçonnent, par un effet nécessaire de la nature, quelque chose de la connaissance que la vraie religion leur révèle pour leur propre bonheur. Au reste, il est impossible de croire que Mandeville ait parlé sérieusement en donnant cette explication.

La morale pour les individus se réduit donc, suivant lui, à l'art désintéressé de concilier tellement

les penchans ensemble, qu'il puisse en résulter la jouissance de la plus grande somme possible de bonheur sensuel. Au contraire, les idées ordinaires de bien et de mal moraux, d'honneur moral et de honte morale, sont les fruits factices de l'éducation par les lois, fruits qui étaient nécessaires à la conservation et à la prospérité des états. Ce système ne mérite aucune critique; car il détruit, à proprement parler, toute espèce de moralité et de dignité morale, dont il est toutefois impossible de méconnaître les bases et les sources dans la nature raisonnable de l'homme. On pourrait demander à Mandeville comment les sages législateurs conçurent l'idée de la moralité, et de l'excellence de la nature humaine fondée sur cette dernière, et comment la vertu, de tout temps un objet d'estime pour les hommes, même pour les criminels les plus réprouvés, aurait pu le devenir, si le principe n'en existait point dans la raison? Sa maxime: *Private vices, publick benefits*, est vraie en ce que les penchans désintéressés des hommes contribuent au bien commun, parce qu'un individu a toujours besoin des autres; en ce que les vices de certains hommes produisent certaines vertus, et surtout un grand nombre d'agrémens sensuels de la vie, qui n'auraient pas lieu sans eux; en ce qu'au milieu de la dépravation morale des nations, un grand nombre d'hommes, qui périraient de faim si tous étaient vertueux, vivent de la peine qu'ils prennent à combattre cette dépravation et à y remédier. Il ne s'ensuit pas toutefois, ce que Mandeville avançait: « Que la société ne résulte ni des « inclinations bienveillantes naturelles aux hommes, « ni des vertus réelles, acquérables par la raison « et l'abnégation de soi-même; mais que ce que « nous appelons mal, soit moral, soit physique, « dans le monde, est le seul et unique grand prin-

« cipe de la sociabilité, la base et l'âme de toutes « les actions et de toutes les acquisitions sans ex« ception ; qu'on doit chercher dans le mal la véri« *table* origine de tous les arts et de toutes les « *sciences*; et que, dès que le mal cesse, la société « *est* privée de tous ses agrémens, si même elle ne « se détruit pas entièrement. » L'exagération de l'auteur est ici trop énorme pour ne pas sauter de suite aux yeux de chacun.

L'excellence de la légalité et de la moralité consiste précisément en ce qu'elles seules peuvent conserver une société d'hommes qui se sont réunis pour arriver à un but commun. Si les vices des individus peuvent contribuer au bonheur de l'ensemble, ils supposent déjà l'existence de la société et de la prospérité commune. Cette dernière n'est ni troublée, ni anéantie par eux, et il faut qu'elle trouve un puissant appui dans la moralité, pour qu'ils ne la détruisent point. Les désirs vicieux peuvent certainement favoriser l'industrie, en ce qu'ils lui fournissent l'occasion de fabriquer les objets dont ils ont besoin pour se satisfaire, ou même celle de travailler à corriger leurs effets et leurs résultats. S'il n'y avait point de désirs vicieux dans l'état, une grande partie des effets de commerce deviendraient inutiles; les fabriques, les manufactures, les métiers, les arts perdraient leur soutien, et ne seraient plus alimentés; il ne faudrait que très-peu de médecins; on n'aurait besoin ni de guerriers, ni de juristes; et, de tout cela, résulteraient de grands désordres dans les états, tels qu'ils sont actuellement. Mais admettons un état composé originairement d'hommes non corrompus, et dont les citoyens ne cessent jamais d'agir selon le droit et le devoir, cas purement idéal d'après la constitution de la nature humaine, qu'on ne peut jamais espérer de réaliser, mais qu'on peut

et doit admettre afin de bien apprécier l'importance dont la vertu et le vice sont pour la société; si on suppose, dis-je, un état de ce genre, il pourra très-bien subsister, et jouir de toutes les douceurs de la vertu, de la paix et de l'industrie. Ce qui s'applique aux individus, aux familles et aux petites communes, est vrai pour les grands états. Le mal physique, que Mandeville prenait aussi en grande considération comme bénéfice public, ne doit pas trouver place ici. En effet, la question est de savoir si un état peut ou non subsister et fleurir sans vices. Qu'on imagine, au contraire, un état composé uniquement de dissipateurs, de joueurs, de libertins, etc., et qu'on interroge l'expérience, elle nous apprendra que cet état se détruira de lui-même au bout d'un temps plus ou moins long. C'est un bien mauvais avantage que les homme vicieux procurent à l'état, celui de rendre nécessaire l'existence de citoyens qui vivent de leurs défauts, ou de la peine qu'ils prennent à en préserver les bons citoyens. Mandeville lui-même avoue qu'il aimerait mieux vivre dans une société d'hommes bons et probes que parmi des êtres vicieux et corrompus; profession de foi par laquelle il réfute totalement son système.

A cette époque, la philosophie, et surtout la philosophie pratique, était popularisée chez les Anglais par plusieurs écrivains remplis d'esprit et de goût. Shaftesbury et Mandeville peuvent être rangés dans cette classe; mais on doit surtout y compter le lord Chesterfield, Addison, Richard Steele, l'immortel poëte Pope et le lord Bolingbrocke. Ces écrivains n'imaginèrent point, à la vérité, un système scientifique de philosophie; mais ils semèrent dans leurs ouvrages des idées originales sur différens objets de cette science, notamment sur ce qui

concerne la sagesse pratique, la morale et la théorie du goût. Ce qui contribue, en outre, à donner un charme particulier à leurs écrits, c'est qu'ils se distinguèrent par la beauté de l'exposition, la variété des formes dont ils revêtirent leurs idées, l'élégance et la correction de leur style, qualités à l'égard desquelles ils passent encore aujourd'hui pour modèles parmi les Anglais. Chesterfield est l'auteur des *Letters written by the Earl of Chesterfield to his son Philipp Stanhope*, écrites pendant que son fils voyageait dans les cours étrangères, et destinées à achever son éducation morale, littéraire et politique. Ces lettres sont fort instructives. Elles renferment des conseils relatifs aux études nécessaires pour un homme qui se destine à la diplomatie et aux affaires publiques, ainsi que des règles de prudence, des admonitions à la vertu, et des avis sur la conduite à observer pour paraître avec avantage dans le grand monde. On peut donc les considérer encore aujourd'hui comme un manuel utile aux précepteurs qui se trouvent avec leurs élèves dans les mêmes rapports que Chesterfield avec son fils. L'événement ne répondit en aucune manière à l'attente du lord. Son fils, qui aurait dû être un modèle de perfection, parut, à son retour dans sa patrie, un pédant empesé et sans goût. Cependant, tout porte à croire que, chez lui, la nature refusa de se laisser polir et perfectionner par l'art, et qu'il négligea de suivre la plupart des préceptes de son père. Au reste, une règle n'en est pas moins bonne, quoique l'incapacité ou la faute du sujet et la nature des circonstances aient empêché, dans un cas particulier, que l'application constatât son excellence.

Addison et Steele eurent la plus grande part à la rédaction du *Spectator*, excellente feuille heb-

domadaire, où la raison et l'esprit, la gaîté et le sérieux sont associés de la manière la plus intéressante et la plus instructive pour la pratique. A part tout ce qui porte les couleurs du temps et du lieu, et tous les traits relatifs au goût d'alors, pour ce qui concerne, par exemple, le théâtre et l'art dramatique, les folies et les vices dominans, les mœurs anglaises, les modes et les usages du temps, le *Spectateur* est encore aujourd'hui un livre agréable à lire, et aussi utile pour l'esprit que pour le cœur. Il fut accueilli avec une faveur si extraordinaire lors de son apparition, et depuis cette époque, que non-seulement on en réimprima plusieurs éditions, mais encore qu'il prit place parmi les classiques de la littérature anglaise. Les ouvrages périodiques qu'on publia ensuite à son imitation, comme le *Guardian*, le *Rambler*, le *Tatler*, n'ont pas le même mérite, malgré qu'ils renferment également une foule de mémoires précieux.

Les poésies de Pope sont le résultat d'une profonde connaissance du monde et des hommes, et certains passages pourraient fournir matière à des traités philosophiques, comme il est fréquemment aussi arrivé aux écrivains subséquens de les placer en forme d'épigraphes à la tête de leurs ouvrages. Demander si Pope était métaphysicien n'est point une question aussi absurde et aussi ridicule que l'ont jugée Lessing et Mendelssohn, pourvu toutefois qu'on ne considère pas simplement Pope comme poëte. S'il n'eût point étudié la métaphysique, il lui eût été impossible d'écrire plusieurs de ses poésies.

Comme il était plus poëte que philosophe, de même Pawlet de Saint-Jean, vicomte de Bolingbroke, fut plus historien et politique philosophe que métaphysicien, quoiqu'il n'ait point négligé

tout-à-fait la métaphysique dans ses écrits. La plupart des mémoires rassemblés dans la grande édition de ses *Œuvres*, qui parut après sa mort, renferment des réflexions politiques, relatives, d'une manière spéciale, aux affaires de l'Angleterre. L'un d'entre eux roule sur l'étude et l'utilité de l'histoire. Bolingbroke a donné aussi des essais d'ouvrages historiques, d'après le plan que lui-même avait conçu.

Les *Essays* de Bolinbroke sont, de tous ses écrits, le plus important pour la philosophie. Le premier traite de la nature, de l'étendue et de la vérité de la connaissance humaine. Bolingbroke y prend la défense de l'empirisme, qu'il assure être le système philosophique le plus approprié à la nature de l'homme. Tous les philosophes, depuis Platon jusqu'à Malebranche, nous ont débité de la poésie pour de la philosophie, et ont accumulé, sans ménagement, les chimères enfantées par leur imagination. Ils ont raisonné sur l'esprit humain *à priori*, ils ont prétendu en connaître la nature, et ils ont fait de grands frais d'éloquence et d'esprit pour en expliquer tous les phénomènes d'après leurs hypothèses. Mais la nature de l'esprit humain n'en est pas moins demeurée tout aussi inconnue qu'auparavant, et nous pouvons même douter de la réalité de la connaissance, si nous ne voulons point nous contenter de celle qu'on peut acquérir *à posteriori* L'esprit humain est un objet de la physique, comme le corps de l'homme, ou tout autre corps. Il fait autant partie de la nature humaine que le corps, et c'est seulement la réunion de tous deux qui constitue l'homme. Bornons-nous donc à observer l'esprit humain, son accroissement et ses progrès depuis l'enfance jusqu'à l'âge de maturité! Bornons-nous à des connaissances expérimentales particulières

afin d'en tirer, par abstraction, certaines propositions générales! Cessons de chercher plus longtemps à nous procurer une connaissance générale, qui dépasse la sphère de notre entendement! N'espérons point que le sens interne nous aide à découvrir, au sujet de notre nature intellectuelle, plus qu'il ne nous est permis d'apprendre à l'égard de la nature corporelle par le moyen des sens externes! Tout ce que nous pouvons savoir de l'une comme de l'autre se réduit à ce que nous possédons tels et tels sens, telles et telles facultés, et que telles et telles sensations sont produites en nous par telles et telles causes apparentes.

On peut donc considérer Bolingbroke comme l'apologiste et le commentateur de Locke. L'empirisme et l'analogie lui fournissent aussi une preuve en faveur de l'existence de Dieu. Quelque chose doit avoir existé de toute éternité, parce qu'il existe aujourd'hui quelque chose. La substance éternelle doit être une intelligence; car nul homme raisonnable ne prétendra que la non existence puisse produire l'existence, et la non intelligence donner naissance à l'intelligence. Une substance pareille doit en outre exister nécessairement, que les choses aient d'ailleurs existé de tout temps telles qu'elles existent aujourd'hui, ou qu'elles aient été créées dans le temps, parce qu'il n'est pas plus possible de comprendre une série infinie qu'une série finie d'effets sans causes. C'est ainsi, pensait Bolingbroke, qu'on démontre rigoureusement l'existence de Dieu. Celui qui rejette cette démonstration n'a qu'un faible pas de plus à faire pour arriver au comble de l'absurdité. Il n'y a qu'une très-petite différence entre nier sa propre existence et nier celle de Dieu. Si nous avons une connaissance intuitive de la première, nous avons également une connaissance intuitive de toutes les

idées qui l'associent à la première en une démonstration *à posteriori*.

Le second essai de Bolingbroke renferme des considérations sur la folie et les prétentions des philosophes, pour ce qui concerne principalement les objets de la métaphysique, ou, suivant les expressions de l'auteur, pour ce qui constitue la philosophie première ; sur l'origine et les progrès de leur science tant vantée ; sur la propagation de l'erreur et des préjugés ; sur les tentatives partielles qui ont été faites dans la vue de corriger les abus de la raison humaine. Bolingbroke montre que les philosophes, pour parler comme Buchanan, ont souvent été.... *gens ratione furens*, et n'ont fréquemment point rougi d'appliquer ce jugement aux plus grands penseurs des temps anciens et modernes. Je crois devoir citer textuellement le passage suivant : « Le fou de Bicêtre « qui se croyait Dieu le Père, était certainement in- « sensé : mais il raisonnait cependant avec exacti- « tude, quand il assurait aux étrangers qu'un autre « maniaque qui se donnait pour Dieu le Fils, en im- « posait, parce que lui, qui était Dieu le Père, ne le « connaissait point, et ne l'avait non plus jamais vu « dans le ciel. De même le philosophe est en dé- « mence, lorsqu'il néglige la connaissance des « chose particulières par avidité d'arriver plus vite « à celle des principes généraux, et quand, partant « d'un petit nombre d'idées claires et précises, il « croit s'élever par un saut hardi aux principes des « choses, avec quelqu'exactitude et quelque consé- « quence qu'il puisse d'ailleurs raisonner. Descartes « fut fou toutes les fois qu'il procéda de cette ma- « nière, et il fallait être un Fontenelle pour trouver « en cela une preuve de sa prééminence sur Newton, « qui suivit une marche opposée. Les idées peuvent « être claires et évidentes, mais être cependant ima-

« ginaires, ou n'avoir qu'une réalité métaphysique. »

Le quatrième Essai a pour but d'examiner jusqu'à quel point l'autorité est admissible en matière de religion. Le résultat est que l'homme doit scruter et peser lui-même, toutes les fois que la nature de l'objet ou des circonstances ne lui impose pas l'obligation de s'en rapporter à l'autorité des autres.

CHAPITRE XV.

Système d'Hutcheson.

Si les écrivains qui viennent de nous occuper se sont illustrés par la manière agréable et populaire dont ils exposèrent les doctrines philosophiques, François Hutcheson rendit service à la science, et contribua beaucoup à en répandre le goût chez les Anglais, par la forme systématique sous laquelle il la présenta, et dont il revêtit principalement la partie pratique, d'après les idées nouvelles que lui et ses contemporains y attachaient. Il naquit, en 1694, dans le nord de l'Irlande, où son père était prédicateur. Pendant six années, il étudia la littérature ancienne, la philosophie et la théologie à Glasgow, et, au bout de ce temps, il revint à Dublin, où il donna des leçons dans une maison particulière d'éducation. La manière dont il remplit cette place lui valut l'estime et l'amitié de tous ceux qui le connurent. La première édition de ses *Inquiry into the original of our ideas of beauty and wirtue, with an attempt to introduce a mathematical calculation in subjects of morality*, parut sous le voile de l'anonyme, mais disposa les esprits tellement en sa faveur, que son nom ne demeura pas long-temps caché. Ce livre lui procura la connaissance de plusieurs illustres seigneurs et savans de sa patrie. Bientôt après, il mit au jour son *Essay on the natur and conduct of passions and affections*, et quelques autres pièces détachées. En 1729, il obtint une place de professeur de philosophie à

Glasgow, et, peu après, la chaire particulière de morale, qui convenait mieux à ses goûts et à ses études favorites. Ce fut alors qu'il écrivit ses manuels latins, recommandables par l'élégance et la pureté du style, sa *Philosophiæ moralis institutio compendiaria ethices et jurisprudentiæ naturalis principia continens*, et son *System of moral philosophy*. On doit remarquer qu'outre ses leçons journalières pendant le cours de la semaine, il en donnait encore d'autres, chaque dimanche au soir, sur le christianisme, et que ces dernières étaient les plus fréquentées. A une rare érudition et à de vastes talens philosophiques, il alliait un caractère très-aimable, et il sut obtenir une estime si générale que son successeur dans la chaire de l'université de Glasgow, le célèbre Adam Smith, regarda comme un honneur spécial d'avoir été choisi pour le remplacer. Il mourut en 1747. Son grand traité de morale ne fut publié qu'après sa mort, par les soins de son fils.

On peut juger de la philosophie théorétique d'Hutcheson d'après son livre intitulé : *Synopsis metaphysicæ, ontologiam et pneumatologiam complectens*. Sous le nom de pneumatologie, il désigne ce qu'on a coutume d'appeler psycologie et théologie rationnelle. Au contraire, il exclut totalement la cosmologie du système de la métaphysique. Son système métaphysique, considéré en général, est un éclectisme d'opinions anciennes et modernes. On y aperçoit même l'influence de la philosophie scolastique, qu'Hutcheson avait étudiée dans sa jeunesse. Je vais signaler quelques dogmes à l'égard desquels il s'écartait des idées reçues.

Il y a des axiomes métaphysiques. Dans ce nombre, se rangent les propositions les plus générales, qui sont immuables et évidentes par elles-mêmes.

Les anciens philosophes leur donnaient le nom de principes innés, parce que l'homme les apercoit, et en acquiert la connaissance naturellement. Il n'y a point de principes innés dans le sens où les axiomes sont innés dans l'âme au moment de sa création, ainsi que différens modernes l'ont admis; car tous ces principes ne sont que le résultat de la distinction et de la comparaison de plusieurs idées individuelles. Nul principe de la connaissance humaine n'est le premier de tous. En effet, on connaît à-la-fois un très-grand nombre d'axiomes, comme aussi un très-grand nombre de propositions moins générales. On a été bien inutilement embarrassé *au sujet* d'un *criterium* de la vérité. Il n'y en a *pas d'autre* que la raison elle-même, le sentiment *raisonné* de la conviction, ou, comme Hutcheson *s'exprime* : *menti congenita intelligendi vis*.

Les axiomes s'appellent invariables et éternels, parce que l'homme les trouve les mêmes toutes les fois qu'il réfléchit sur eux. On doit chercher la cause de cette immutabilité dans le Créateur divin de la raison, de sorte qu'elle ne peut même point être *détruite* par la Divinité. En conséquence, il n'est pas non plus croyable que personne puisse la révoquer sérieusement en doute, ainsi qu'Hutcheson le rappelle contre Descartes. L'axiome : *Je pense*, ne pourrait pas servir à en découvrir d'autres, si quelqu'un doutait en réalité des axiomes; car, si ce sont réellement des axiomes, ils sont tout aussi certains que *Je pense*. Parmi les axiomes métaphysiques relatifs aux choses et non pas aux idées, les plus vrais sont, d'après Hutcheson, les deux suivans : *Chaque chose existe*; et *La chose seule peut avoir une vraie qualité, ou une vraie affection, ou une vraie action*. De là suit que tous les axiomes affirmatifs abstraits par rapport aux objets, sont hypothétiques;

car ils supposent toujours l'existence de l'objet, sans lequel ils ne seraient point vrais. Au contraire, Hutcheson déclare inutiles les axiomes suivans : *Une chose ne peut point à-la-fois être et ne pas être ; Toute chose existe ou n'existe pas ; Le tout est plus grand que sa partie ; Les idées qui s'accordent avec une troisième, s'accordent aussi ensemble.* Ou bien on ne peut pas faire le moindre usage de ces axiomes, ou bien ils ne sont point assez généraux. Hutcheson trouve la théorie que Wolf a donnée, dans son ontologie, remplie d'obscurité.

La vérité est ou logique, ou morale, ou métaphysique. Les deux premières, utiles et dignes d'être apprises, sont : l'une, l'accord d'un axiome avec les choses elles-mêmes ; l'autre, l'accord de l'extérieur avec les dispositions intérieures. La vérité métaphysique est cette nature d'une chose à l'aide de laquelle Dieu connaît la chose : ou, en d'autres termes, c'est ce qui fait qu'une chose est réellement ce qu'elle est. Hutcheson ne désapprouve pas cette définition-ci : La vérité métaphysique est une réalité absolue des choses, *naturæ constantia, stabilitas, aut metaphorica quædam soliditas et amplitudo.* Dans ce sens, l'infini est aussi le plus vrai ; les choses finies sont moins vraies, parce que la vérité en est bannie, et qu'au-delà de ces bornes elles ne contiennent rien de vrai. De la vérité finie, la raison s'élève à une idée confuse de la vérité absolue ; d'où on est porté à croire qu'il existe une nature absolue et la plus parfaite de toutes, laquelle est éternelle et incommensurable sous le rapport de la durée et de l'étendue.

Le bien et le parfait se distinguent aussi en métaphysiques, physiques et moraux. Le bien métaphysique consiste en ce que nulle chose n'existe sans ses attributs essentiels, et que chacune tend au meil-

leur but. Le bien physique est ce qui conserve la nature sentante, et la rend heureuse. Le bien moral consiste en la faculté qu'ont les êtres raisonnables de vouloir et de pouvoir faire le bonheur des autres.

Les points suivans de la psycologie d'Hutcheson me paraissent être aussi les plus intéressans : L'âme, comme substance pensante, est de nature spirituelle, et différente du corps. Nous n'en avons, il est vrai, qu'une très-faible connaissance ; mais le sens interne nous prouve toutefois assez clairement qu'elle diffère du corps. Le principe pensant est simple et actif ; le corps est composé et inerte. L'âme domine le corps avec *liberté*, *et* peut le mettre à mort. Cependant, quoique Hutcheson soutienne la spiritualité de l'âme et sa différence du corps, il n'ose pas se hasarder à se servir de ces deux circonstances pour prouver qu'elle est immortelle. Il ne fonde, au contraire, l'espoir de l'immortalité que sur la justice et la sagesse de Dieu. Quant à la théorie des facultés de l'âme, et de l'origine des idées, il ne s'écarte au fond point de Locke : seulement il parle en spiritualiste *absolu*, *et il s'éloigne* aussi de son illustre compatriote pour ce qui concerne la doctrine du libre arbitre, de même qu'à l'égard de quelques hypothèses qui lui appartiennent en propre, comme, par exemple, celles sur le sentiment moral.

La preuve de l'existence de Dieu, qu'il allègue dans sa théologie naturelle, est physique et théologique, c'est-à-dire, déduite de la sagesse qu'on voit régner dans la structure du monde, de l'organisation et de la conservation harmonique des créatures, des qualités de l'âme humaine, et, en particulier, de l'existence de la raison. Il effleure aussi, par forme d'incident, d'autres argumens métaphysiques et moraux. Il existe aujourd'hui des choses,

il en existait autrefois; il doit donc y avoir une chose première éternelle qui en renferme la raison. Il existe de la sagesse et de la vertu dans le monde: il doit donc y avoir une sagesse primitive, etc. La matière ne peut pas être considérée comme la chose absolument première; elle n'a en elle ni activité, ni vertu, ni perfection; il faut que d'autres causes agissantes lui fassent acquérir la vie, la forme et les rapports. La physique apprend aussi que le monde a commencé; elle nous l'apprend, par exemple, de notre terre; et de là nous pouvons conclure, par analogie, que l'univers a eu un commencement. Qu'on compare le système du déisme à celui de l'athéisme, et on ne peut expliquer ni l'existence de la raison et du bien moral, ni l'harmonie dans la structure des corps du monde, dans leurs mouvemens, etc. Hutcheson rejette tout-à-fait comme fausse la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, fournie par l'idée d'un être parfait par excellence. Il fonde la théodicée sur ce que la somme du bonheur surpasse celle du mal, sur ce que le mal est souvent un moyen d'arriver au bien, et n'est, par conséquent, qu'un mal conditionnel, sur ce que la mort elle-même est désirable: en effet, ou l'homme juste a le sentiment après la mort, ou il ne l'a pas; dans le premier cas, la justice rémunératrice de Dieu le rendra beaucoup plus heureux qu'il ne l'a été ici-bas; dans le second, il ne sera pas malheureux. Cicéron avait déjà employé ce raisonnement. Nous ne pouvons pas non plus émettre, à proprement parler, de jugement sur l'ensemble de l'univers, et sur les causes du mal moral et physique dans le monde.

Le principe de la philosophie morale d'Hutcheson, et les argumens par lesquels il cherche à le justifier, ayant beaucoup d'affinité avec le principe de Hume,

et avec les raisonnemens dont ce dernier philosophe appuyait sa doctrine, je n'ai pas besoin de les répéter ici. Hutcheson a le mérite d'avoir plus amplement développé ce principe de la morale, et de s'en être servi pour créer un véritable système scientifique. La vertu, en général, telle qu'il se la figurait, est une manifestation habituelle et dominante de toutes les bonnes affections envers Dieu et les hommes, qui retiennent tous les autres désirs, passions et sentimens dans leurs justes limites, et nous déterminent à observer sans relâche une conduite qui peut contribuer au bonheur du genre humain, autant que nos forces nous permettent de le faire.

Mais ce qui nous apprend à discerner les bonnes affections, c'est un sentiment moral, à l'aide duquel nous distinguons immédiatement le juste de l'injuste, et le bien du mal, parce que nous sommes affectés d'une manière agréable par l'un et désagréable par l'autre. La sollicitude pour son propre bonheur n'est point exclue; elle est supposée par les peines qu'on prend afin d'assurer la félicité des autres; mais c'est uniquement la prudence en elle-même, laquelle ne devient vertu, que lorsqu'elle a le bien des autres pour but final, comme, en la négligeant, on devient vicieux, quand cet oubli porte atteinte à la félicité d'autrui. Un homme mal portant de corps, d'un esprit non cultivé, sans moyens, sans connaissances, sans fortune, ne peut rien faire, ou très-peu de chose au moins, pour le bonheur de la société au sein de laquelle il vit. C'est donc un devoir d'aspirer à la santé, aux connaissances, à l'habileté, et à la fortune, pourvu seulement que ce ne soit pas dans la vue de satisfaire ses goûts particuliers. La preuve que l'homme doit s'inquiéter non pas uniquement de lui-même, mais encore des autres, et que ce dernier soin constitue, à propre-

ment parler, la vertu, nous est fournie par le principe inné de la bienveillance, et par la circonstance que l'homme n'est point un tout indépendant, mais une partie dépendante d'un grand tout, la société, de sorte qu'il a pour devoir aussi de contribuer, autant que ses forces le lui permettent, au bonheur de cette société. L'homme appartient en partie à sa personne, en partie à sa famille, en partie à sa patrie, et en partie à tout le genre humain.

Voici quel est le tableau scientifique qu'Hutcheson donne du système de la morale. Il commence par examiner la nature de l'homme, et il analyse les facultés de l'entendement et de la volonté, mais principalement le sentiment moral, celui de la honte et de l'honneur, leurs objets, et leur influence sur la conduite de l'homme. Vient ensuite la discussion de ce qui constitue le souverain bien, ou la félicité suprême pour l'homme. Tel est le contenu du premier livre de son grand ouvrage anglais sur la morale.

Dans le second livre, il traite des lois et des devoirs naturels qui déterminent les actions de l'homme, indépendamment de la constitution politique, et avant l'établissement de l'état. On peut considérer ce second livre comme un droit naturel, fondé sur le principe d'un sentiment moral inné. L'idée qu'Hutcheson se formait de l'état de nature est opposée à celle de Hobbes. L'état de nature n'est point un état de guerre de tous contre tous. A la vérité, les hommes y agissent souvent d'une manière injuste les uns envers les autres, et contre les lois de leur nature; et, dans bien des cas, les offensés tirent vengeance des affronts qu'ils ont reçus, et cherchent à se défendre, ce qui occasione des voies de fait de part et d'autre, ou la guerre; mais il ne s'en-

suit rien pour le vrai caractère de l'état de nature, puisque toutes les lois et obligations y prescrivent la paix, la justice et la bienveillance. Il arrive souvent aussi, dans les sociétés politiques, qu'un grand nombre d'hommes violent les lois par le vol, ou autrement; mais nous n'en concluons point que ce soit un état politique de guerre entre les hommes. Hutcheson croit trouver une contradiction dans la manière de voir de Hobbes, parce que ce dernier admet que la raison ne tarde pas à enseigner aux hommes à sortir de l'état de nature, à établir une légalité objective, et à instituer une autorité ayant la puissance en main. C'est là une preuve que les principes naturels, reconnus par les hommes comme les plus nécessaires, sont aussi ceux de la conduite qu'on *tient* dans l'état de nature.

En outre, l'état de nature n'est point une hypothèse inventée à plaisir. Il existait chez les peuples primitifs, avant qu'ils formasssent, à proprement parler, des états, et il existe encore chez certaines nations sauvages, qui n'obéissent qu'aux lois de la nature. Ce fait prouve aussi contre l'assertion de Hobbes. L'idée du droit naît du besoin et de l'*intérêt* de la société. Dieu donna à l'homme, dans la délicatesse et la faiblesse de son corps, un puissant motif de s'abstenir de toute espèce d'injustice et d'offense. Les hommes n'ont pas une seule force ou faculté qu'on puisse, à proprement parler, appeler un moyen offensif; car toutes les facultés par lesquelles ils pourraient nuire aux autres, sont également susceptibles de devenir salutaires à ceux-ci. Or, comme les principes dominans de la nature humaine excitent davantage à la bienveillance, on peut aussi dire que toutes les facultés de l'homme ont pour destination de tendre au bonheur de la société. Mais supposons que les hommes veuillent

employer leurs forces contre les autres, ils peuvent eux-mêmes perdre si facilement les leurs, leur propriété, et leur liberté d'agir, par l'effet de la vengeance et de l'inimitié des autres, qu'ils ont fortement sujet de se repentir d'avoir employé ainsi leurs forces. Cette faiblesse de l'homme et l'incertitude de sa sûreté extérieure le déterminent à contribuer pour sa part à la paix et au bien de la société, et à éviter d'offenser les autres, parce qu'il doit craindre de perdre plus par la haine de ses semblables qu'il ne saurait espérer de gagner en les offensant.

Hutcheson divise les droits individuels de l'homme en deux classes, suivant qu'ils sont naturels ou acquis. Dans la première, il range le droit à la vie et à la sûreté personnelle; le droit d'agir ainsi que l'exigent nos propres besoins et le bonheur de ceux à qui nous sommes unis par des penchans de bienveillance; celui de porter, d'après notre propre conviction, un jugement libre sur tout ce qui concerne la théorie ou la pratique; celui de conserver notre propre vie, et même de l'exposer, pourvu qu'il y ait possibilité et probabilité de la conserver; celui d'user de choses qui appartiennent en commun à tous; celui de contracter des liens sociaux, de se marier, etc. Comme ces droits naturels appartiennent à tous de la même manière, pris ensemble ils constituent l'égalité naturelle des hommes. Il n'y a donc point de droit naturel à l'esclavage, quelque élevés que les hommes soient au-dessus des autres par leur sagesse, leur bonté et leur force. Hutcheson réfute en particulier ici les argumens qu'Aristote avait allégués pour la défense de l'esclavage.

Outre les précédens, Hutcheson admet encore des droits naturels imparfaits. Le respect pour ces

droits exprime un caractère moral encore plus noble; il émane de l'amour pour la vertu elle-même, et du sentiment naturel de la dignité, qui consiste dans la pratique des dispositions bienveillantes envers nos semblables. Respecter l'obligation envers des droits parfaits, c'est seulement ne point être injuste; au contraire, les vertus les plus aimables dans la vie correspondent précisément aux droits qu'on appelle imparfaits. Ces droits imparfaits sont, d'après Hutcheson : un droit à réclamer de nos semblables les services qui ne leur causent ni peine, ni dépense, ou qui peuvent nous délivrer d'un mal incomparablement plus grand que la peine et les frais qu'eux-mêmes sont susceptibles d'occasioner; un droit au partage du culte divin, à la reconnaissance, à l'indulgence. On ne doit toutefois satisfaire à ce dernier qu'avec une sage circonspection. Hutcheson partage les droits acquis en droits de choses et en droits de personnes. Au nombre des choses, se rangent aussi les animaux, dont l'homme est autorisé à se servir pour arriver à son but, sans qu'ils aient à leur tour le moindre droit sur lui, comme le philosophe anglais s'attache fort au long à le démontrer. Il base le droit de propriété, d'un côté, sur ce que l'homme acquiert des biens par ses propres travaux, et qu'un sentiment naturel nous dit qu'il peut posséder exclusivement ces biens; d'un autre côté, sur l'intérêt de la société, qui ne saurait subsister sans le droit individuel de propriété. L'industrie cesserait bientôt si ce droit n'était point reconnu, et, en quelque sorte, sanctifié dans la société.

Le droit des personnes, dont Hutcheson traite encore dans le second livre, est le droit des pactes. Les pactes sont d'une nécessité absolue pour la société. Leur caractère obligatoire se fonde sur le devoir

de sincérité ; et les violer est un crime bien plus grand que celui de refuser à ses semblables un service qu'on n'a point promis. Cette dernière action annonce un manque de bienveillance sociale, et n'entraîne pas de suites fâcheuses; mais la première offense un sentiment moral plus fort en nous, et renverse les mesures des autres. Hutcheson s'étend fort au long sur l'emploi légitime du langage pour exprimer les obligations, et sur l'illégitimité de la fraude, quand on abuse de ce même langage: sur le serment et le jurement; sur le prix des biens dans le commerce et l'échange, et sur la nature de l'argent; sur les principales espèces de contrats dans la société. Deux chapitres particuliers roulent sur les droits généraux de la société, les droits de nécessité qui doivent naissance à des circonstances extraordinaires, enfin, les moyens de décider les contestations dans l'état de nature.

Dans le troisième livre, Hutcheson passe à l'examen du droit social général et du droit politique. Il discute donc d'abord le droit conjugal, le droit patrimonial et le droit seigneurial. Puis, vient une digression sur les causes qui provoquent l'état, et le rendent nécessaire. Le droit politique et l'autorité publique ne peuvent tirer leur origine que de l'accord unanime des citoyens, ou d'un pacte fondamental. Le droit du plus fort ne saurait jamais être le principe de l'autorité publique; au contraire, nulle autorité politique n'est légitime si elle n'a point été primitivement établie et sanctionnée par la volonté du peuple. *Il n'y a pas non plus, et il n'y a jamais eu de majesté par la grâce de Dieu.* Hutcheson distingue le pacte fondamental en trois pactes particuliers, comme les écrivains modernes sur le droit naturel ont encore coutume de le faire. Cependant, quoique le peuple n'ait pas conclu de pacte

fondamental dans un grand nombre de constitutions politiques, il ne s'ensuit pas que ces constitutions ne soient point légitimes, et que le peuple ait droit de les renverser; mais, toutes les fois que le gouvernement est juste, sa justice remplace le pacte fondamental, et les sujets sont alors tenus à l'obéissance.

Mais comment un pacte politique conclu par la génération actuelle peut-il engager les générations suivantes? Hutcheson lève la difficulté en disant que la génération suivante, tant qu'elle a été dans l'enfance, a dû à l'état protection et éducation, de même que la propriété dont elle a hérité de ses parens; que, par conséquent, elle est obligée de conserver l'état, sans lequel elle ne serait point arrivée à la position où elle se trouve. Cependant l'obligation de la postérité à maintenir la constitution de l'état n'a pas pour suite nécessaire que cette même postérité ne doive point abandonner l'état, lorsque son intérêt l'exige.

Les états peuvent encore être constitués sous une autre condition que voici : Quand un législateur sage et muni d'un pouvoir suffisant peut introduire une constitution qui tend au bien général, et qu'un peuple aveuglé par les préjugés l'adopte à regret, le législateur a droit d'employer la contrainte pour la faire recevoir, parce qu'il est en droit de conjecturer que le peuple l'approuvera volontiers, lorsqu'elle aura subsisté pendant quelque temps et subi l'épreuve de l'expérience. Il agit alors avec une pleine et entière justice, quoique d'une manière extraordinaire; car sa conduite tend finalement à un bien plus grand que quand le peuple était enveloppé dans les langes de la superstition et des préjugés. Mais on voit clairement qu'on ne saurait établir ainsi une monarchie héréditaire

absolue; car il ne peut jamais être bien que l'intérêt de plusieurs millions d'individus dépende de la volonté et du caprice d'un seul, qui est sujet, comme tout autre homme, aux vices et à la folie, d'autant plus même qu'il a un orgueil sans bornes, que sa puissance ne connaît point de limites, et que la flatterie l'assiége de toutes parts. D'un autre côté, lorsque la majorité du peuple a donné trop précipitamment son aveu à une mauvaise constitution politique, qu'elle en découvre la tendance pernicieuse, et qu'elle s'aperçoit, dans le même temps, qu'une constitution contraire conviendrait davantage au bien général, elle peut détruire le pacte politique conclu, et se délivrer de toute obligation envers lui. Le roi, qui perd une partie de sa majesté à la révolution, n'a pas droit à des dédommagemens; car il participe aussi bien que le peuple à l'erreur commune, et en effet on n'a pas coutume de le dédommager dans les cas de cette nature. Cependant il peut exiger qu'on le remette, lui et sa famille, dans la même situation, par rapport à la fortune, que celle où il se trouvait avant d'avoir été élevé à ce haut degré de puissance politique, et le peuple est obligé de le contenter, quand sa sûreté lui permet de le faire. Si, au contraire, sa sûreté courait des risques, il n'est pas obligé de souffrir qu'une famille jouisse d'une puissance dangereuse, dont elle pourrait se servir pour le réduire en esclavage, surtout lorsque la famille régnante a causé la révolution, et perdu sa dignité par abus du pouvoir; car l'effet de cet abus a été aussi de détruire le droit à des dédommagemens. Si le peuple ne redoute point un danger pareil, il est plus équitable de restituer au souverain détrôné ses anciens biens, et même de lui en donner, s'il est possible, davantage, afin qu'il puisse vivre désormais d'une

manière convenable au rang où la volonté du peuple l'avait élevé autrefois.

Hutcheson érige en principe général, pour apprécier la meilleure constitution, que la meilleure constitution est celle qui réunit les qualités suivantes : 1.° sagesse dans le choix des mesures les plus propres à assurer le bonheur commun ; 2.° secret dans leur détermination ; 3.° fidélité et promptitude dans leur exécution ; 4.° harmonie et unité dans l'ensemble. Quand le pouvoir souverain est divisé en plusieurs branches, il doit y avoir un certain *nexus imperii*, sans lequel on ne saurait éviter les dissensions intestines dans l'état.

CHAPITRE XVI.

Morale de Wollaston, de Clarke, de Smith, de Price, de Ferguson, de Home, de Graham et de Stewart.

Wollaston, Clarke, Smith, Price et Ferguson méritent encore une mention particulière parmi les philosophes anglais modernes; car ils ont inventé chacun des principes nouveaux de morale.

Guillaume Wollaston ne basait la morale que sur la raison, comme faculté de connaître, en tant que l'homme peut aussi exprimer dans ses actions la vérité et la fausseté de la connaissance rationnelle [1]. La vérité est, en général, le suprême but final de l'homme. Elle doit être connue de lui, et peinte dans ses actions. L'homme est un être raisonnable, parce qu'il peut connaître la vérité, et un être moral, parce qu'il peut agir ou ne point agir conformément à cette connaissance.

De là découlent les principes moraux suivans: 1.° une action est moralement bonne, ou conforme au devoir, lorsqu'en s'abstenant de la faire, ou en faisant le contraire, on nie une vérité, quel quesoit

[1] L'ouvrage de Wollaston (*Religion of nature delineated*) fut vivement attaqué par Jean Clarke, directeur de l'école publique de Hull, qui publia l'écrit suivant contre lui: *An examination of the notion of moral good and evil, advanced in a late book, entitled: The religion of nature delineated.*

d'ailleurs l'objet de cette dernière; 2.° il est moralement bien, ou obligatoire, de s'abstenir d'une action, lorsque, dans le cas où on la ferait, elle serait en contradiction avec une vérité. Un voleur de grand chemin qui met le pistolet sur la gorge d'un voyageur, et qui lui demande sa bourse, nie, par cette conduite, la vérité que l'argent appartient au voyageur, et c'est là ce qui rend son action immorale. Quand un homme traite un autre homme en esclave, il nie que ce dernier soit un être raisonnable aussi libre que lui : voilà pourquoi l'esclavage est moralement défendu.

Wollaston a déployé de grands talens pour essayer de montrer la validité de son principe moral; mais il n'a cependant pas pu y parvenir. D'abord, il faut souvent avoir recours à des raisonnemens non naturels et forcés, pour prouver que toute action exprime un axiome théorétique; et on peut, d'après cela, admettre que la personne qui agit, quoique connaissant la bonté ou le défaut de bonté de son action, ne pense cependant point à soutenir ou à nier un axiome de ce genre. D'ailleurs, quand un homme agit moralement bien ou mal, ce n'est pas *uniquement* l'assentiment donné ou refusé à une vérité que sa conscience approuve ou lui reproche, mais c'est encore davantage que cela. Si le voleur se contentait de nier que l'argent appartient au voyageur, ce serait un mensonge et une immoralité, mais non une offense pareille à celle d'enlever réellement l'argent du voyageur. Le degré de moralité et d'immoralité des actions, de mérite et de démérite, disparaît tout-à-fait en admettant le principe de Wollaston. Celui qui assassine de sang-froid son père nie un axiome vrai, et celui qui vole un objet de peu de valeur en fait autant : or, il n'y a pas, suivant Wollaston, de différence

entre les deux actions, sous le rapport de l'importance morale; cependant il est impossible de méconnaître une différence énorme entr'elles.

Le nouveau système de morale que Samuel Clarke fit connaître dans son *Discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion*, causa une sensation encore plus vive que celui de Wollaston; mais l'effet qu'il produisit était plutôt la suite de la gloire littéraire et philosophique de l'inventeur, que du mérite de la doctrime elle-même.

Les principaux dogmes de ce systême sont, que toutes les choses, en vertu de lois éternelles et immuables, établies par Dieu, leur Créateur, ont une nature donnée, et des rapports donnés les uns avec les autres : nature et rapports qui font qu'elles concourent à l'ensemble du monde par elles-mêmes, et par leurs actions et passions réciproques. Ces natures et ces rapports des choses, dont le but est l'harmonie du monde entier, constituent leur aptitude. Chaque chose a ses forces, qui la rendent susceptible d'agir sur les autres : elle a, dans le même temps, une certaine réceptivité pour les impressions des forces des autres choses, une certaine susceptibilité d'être changée et affectée par elles, une certaine faculté de les écarter, ou de leur céder jusqu'à sa destruction. La cause finale de l'aptitude de choses est la volonté infiniment sage de Dieu.

L'homme aussi a sa nature donnée, sa force donnée, sa réceptivité donnée, et son rapport donné avec les choses qui l'entourent. Comme être raisonnable, il est maître de la création organique inerte et de la création animale, et il agit librement à l'égard des autres êtres raisonnables. Il n'est donc en harmonie avec tout l'ensemble du monde, et n'obéit à la volonté de Dieu, que quand il observe

sa part d'aptitude, suivant que le comportent sa nature et son rapport avec les autres choses.

De là suit le principe moral : *Traite les êtres inertes, sentans et raisonnables, d'une manière conforme à celle dont les choses concourent à l'ensemble du monde*. Traite, par conséquent, un arbre de manière à en tirer le parti le plus convenable; favorise son accroissement, empêche-le de nuire aux autres plantes utiles, ou aux animaux et aux autres hommes, mange les fruits qu'il porte, mais ne le mutile et ne le détruis pas par pur caprice et sans motif raisonnable. Considère les animaux sentans comme des créatures capables de plaisir et de douleur; sers-t'en pour les usages auxquels tu peux les employer raisonnablement; tue-les pour ta nourriture, ou pour les empêcher de nuire à quelque chose de plus utile qu'eux, mais ne les tourmente point sans nécessité; donne-leur des moyens de subsistance, et soigne-les quand ils te rendent des services pénibles. Reconnais les hommes pour tes égaux; estime-les comme tels, et comme étant dans le même rapport que toi avec l'ensemble de l'univers. Ne les contrains point à agir contre leur volonté, pas plus que tu ne voudrais être forcé par d'autres à des actions contraires à la tienne. Respecte donc leurs droits, et remplis les devoirs d'équité et de philanthropie que tu desires et que tu espères voir remplir par eux envers toi-même.

Plus la nature des choses est diversifiée, plus leurs rapports les unes avec les autres et avec les hommes sont nombreux, plus aussi les devoirs de ces derniers envers elles se multiplient. Si on a égard à la société en particulier, la diversité des rapports des hommes les uns avec les autres peut se rapporter à plusieurs classes générales, d'après lesquelles il est aussi possible de fixer des règles générales pour

les devoirs qui y ont trait. Ainsi, par exemple, il y a entre les hommes un rapport de plus ou moins grande proximité, en vertu de laquelle il existe des devoirs prochains et des devoirs éloignés. Un parent m'est plus proche qu'un ami, un ami plus qu'un concitoyen, un concitoyen plus qu'un étranger. La ressemblance constitue un autre rapport. Les hommes qui se ressemblent sous le rapport de l'esprit et du cœur, qui s'adonnent aux mêmes études, qui revêtent les mêmes charges, et qui sont du même âge, ont à observer certains devoirs qui naissent de ces rapports. Le besoin est encore un rapport plus général qui oblige les hommes à des devoirs à remplir envers le pauvre, l'ignorant, le faible et le petit.

L'homme agit donc, en général, d'une manière vertueuse, lorsque toutes ses actions correspondent exactement à ses rapports avec les choses et les autres êtres raisonnables de son espèce, quand il contribue pour sa part à réaliser l'aptitude des choses à constituer l'ensemble de l'univers. Il agit vicieusement, s'il fait le contraire. Cette vertu constitue aussi son véritable bonheur. Il ne fait rien que ce qui est conforme à sa nature et à ses rapports; il n'admet de la part des autres choses et des autres hommes que les impressions en harmonie avec sa réceptivité naturelle; si ces impressions sont violentes, il leur résiste, comme il le peut, jusqu'à ce qu'il succombe. Dans ce cas, ce n'est pas sa vertu, mais bien son bonheur, qui ne se trouve point en sa puissance; il a fait son devoir, et il est à l'abri de tout reproche.

Dieu est, à la vérité, la cause des lois naturelles qui ont pour but l'aptitude des choses, et, par conséquent, il est aussi celle de la loi morale; mais cette loi subsiste toutefois par elle-même; et

indépendamment de l'existence de Dieu, comme législateur et comme juge moral, parce qu'elle est déterminée par la nature éternelle et immuable des choses. L'homme raisonnable ne pourra jamais nier qu'agir conformément à l'aptitude des choses ne *soit* la seule véritable manière morale d'agir, même s'il n'y avait point de Dieu et point d'immortalité.

Le système moral de Clarke a plusieurs vices. D'abord il repose sur un principe purement empirique. Il suppose l'observation de la nature des choses et de leurs rapports, soit les unes avec les autres, soit avec l'homme. Or, l'observation est accidentelle, incertaine et trompeuse. Comment puis-je m'en rapporter à ma connaissance de la nature des choses, et de leurs rapports, soit avec les autres, soit avec moi? Comment puis-je être certain que je favorise ou que j'entrave l'aptitude des choses dans mes actions, et que je ne suis point vicieux pendant que je crois être vertueux? En second lieu, l'aptitude des choses à l'ensemble de l'univers ne renferme par elle-même aucune cause d'obligation, comme Clarke le croyait à tort. D'ailleurs cette aptitude est un principe emprunté à la métaphysique. A la vérité, je vois qu'il ne convient pas de mutiler un arbre par caprice, de martiriser à plaisir un animal, ou d'offenser quelqu'un sans raison; mais je ne vois pas, d'après ce défaut de convenance, que je ne doive point moralement agir ainsi. La cause du caractère obligatoire des devoirs ne peut point, par conséquent, résider dans l'aptitude des choses. Clarke lui-même la plaçait ensuite dans la volonté de Dieu, qu'il regardait en quelque sorte comme une source secondaire de l'obligation. Mais le principe moral et son caractère obligatoire doivent être indépendans de la volonté

de Dieu. En effet, c'est de son existence seule que nous pouvons conclure celle de Dieu, comme être moral [1].

L'essai d'Adam Smith, pour établir un principe moral nouveau et meilleur, est moins remarquable par lui-même que parce qu'il a pour auteur un excellent philosophe, à qui la théorie de l'économie politique a de si grandes obligations, comme j'aurai plus amplement occasion de le démontrer par la suite. Cependant l'originalité des vues de Smith (*Theory of moral sentiment*) a fourni matière à des remarques instructives et intéressantes sur la nature de la moralité. Suivant ce philosophe, la sympathie est le principe de la moralité. Une tendance naturelle porte l'homme à prendre part aux états, aux sentimens et aux actions de ceux avec qui il vit en société, et il le fait d'autant plus volontiers et plus vivement, qu'il aime et estime davantage ceux qui l'entourent. Lors donc qu'un homme, après s'être mis tellement dans l'état d'un autre qu'il semblerait que c'est le sien propre, déclare les actions de celui-ci justes et convenables, ces actions sont moralement bonnes. Quand, au contraire, il ne peut pas approuver les motifs des actions de l'autre, quand, à son avis, ces actions sont outrées, contraires au but, et injustes par rapport à l'état de cet autre homme, on doit aussi les considérer comme moralement mauvaises. L'homme qui juge, d'après

[1] Jean Clarke écrivit contre Samuel Clarke, de même que contre Wollaston et Hutcheson. Son livre a pour titre : *The fondation of morality in theory and pratice, considered in an examination of Samuel Clarke's opinion concerning the original of moral obligation.* Son propre principe moral était l'égoïsme, ou l'intérêt actuel et futur de l'homme dans la vie présente et future. Il rendait donc la vertu absolument intéressée, tandis qu'elle doit avoir le caractère opposé.

sa sympathie, celui qui agit, est un spectateur calme et impartial. Le spectateur n'a pas le sentiment même qu'éprouve celui qui agit, et qui motive l'action de celui-ci. Il ne fait que penser ce sentiment, de sorte que rien ne l'éblouit dans son jugement; il est exempt des désirs et des penchans qui mettent l'autre en action; il est donc plus à portée d'apprécier les rapports de ce dernier, ainsi que les causes de ses désirs, et de permettre à ce jugement d'agir sur sa sympathie. Si, maintenant, avec l'impartialité qui le caractérise, il trouve les actions de l'autre modérées, sages et justes, ou contraires à ces trois qualités, on peut admettre la validité de la manière dont il apprécie la moralité ou l'immoralité de cet autre homme. Smith allègue le commerce habituel de la vie à l'appui de son opinion. Chacun, pour justifier ses actions, s'en rapporte au jugement d'autres personnes, ou du public entier : il reconnaît donc les autres pour juges compétens de ses actions. Chacun s'efforce de découvrir à d'autres l'état, les sentimens, les causes et les motifs qui ont déterminé ses actions, afin que ces autres puissent sympathiser avec lui : il exprime donc cet état aussi clairement et aussi vivement que possible; il devient calme et satisfait de lui-même lorsqu'il aperçoit réellement de la sympathie chez les autres. Il règle sa conduite de telle ou telle manière, suivant la société dont il cherche ou désire la sympathie, suivant qu'il attribue ou non une certaine sympathie à cette société. Le principe moral serait donc, d'après Smith : *Agis de manière que les autres hommes qui ne se trouvent pas réellement dans le même état, qui n'ont pas en réalité les mêmes sentimens, mais qui ont la faculté de connaître cet état et ces sentimens, puissent sympathiser avec toi, ou approuver ta conduite.*

Il est évident que Smith a confondu le jugement porté d'après le principe moral avec le principe moral lui-même. Pour bien apprécier les actions des autres, et l'importance morale de ces actions, il faut avoir déjà la mesure et la règle du jugement. Or cette règle ne peut se trouver dans la sympathie comme sentiment. Au contraire, la sympathie, comme sentiment, et le contraire de la sympathie, ou l'antipathie, peuvent falsifier beaucoup le jugement. C'est pour cette raison que la logique empirique nous avertit de ne point leur permettre d'influencer le jugement que nous portons sur la vérité et l'erreur, sur les mesures et les actions. Un homme jugera, en général, les actions de son ami d'une manière favorable, et trouvera bonnes ou justifiera ses mauvaises actions, parce qu'elles ont été faites par une personne qui lui est chère. Réciproquement aussi, il arrivera souvent qu'un homme désapprouvera les actions d'un autre par antipathie. Combien ne voit-on pas de ministres ou de généraux rejeter les avis d'un autre ministre ou d'un autre général, non pas parce que ces conseils ne méritent réellement point d'être adoptés, mais parce qu'ils éprouvent de l'antipathie pour leurs auteurs? En un mot, l'homme, dans le système moral de Smith, est trop exposé à l'illusion et à l'erreur. Il peut croire que les autres approuveront ses actions, et regarder, en conséquence, ces mêmes actions comme bonnes, quoique ses semblables ne les approuvent réellement point : de sorte que lui-même se trompe dans son jugement. L'homme doit pouvoir déterminer la moralité de ses actions indépendamment de l'opinion des autres. En effet, le jugement d'autrui ne lui est point alors indifférent, parce qu'il suppose chez ses semblables la même mesure de l'importance morale que celle à laquelle lui-même s'est conformée dans

son jugement, et il croit que les autres s'y conformeront plus rigoureusement que lui, parce qu'ils ont plus de sang froid et d'impartialité.

Le plus remarquable de tous les moralistes modernes de l'Angleterre est, sans contredit, Richard Price, qui semble effectivement s'être le plus rapproché de la vérité dans son exposition de la nature morale de l'homme, et dans sa détermination du principe de la morale. On remarque l'analogie la plus frappante entre ses idées sur les bases de la moralité et celles que la philosophie critique a fait naître en Allemagne, quoiqu'il ne soit cependant pas possible d'élever le plus petit doute sur l'entière originalité de ces dernières.

L'ouvrage le plus important de Price : *Review of the principal questions and difficulties in morals*, était immédiatement et principalement dirigé contre l'hypothèse du sentiment moral. Il avait pour but de faire voir que les idées de bien et de mal prennent naissance dans l'entendement, et, en même temps, qu'elles diffèrent des idées de beauté, de convenance, de décorum, et des idées contraires à celles-là. Après une digression préliminaire sur l'origine de nos idées en général, Price discute en particulier l'origine des idées de bien et de mal, de beau et de laid, par rapport aux actions, ainsi que de celles de mérite et de démérite. Il examine aussi le rapport de la moralité à Dieu. Ensuite il passe aux principaux objets de la vertu, à la différence qui existe entre la vertu pratique et la vertu absolue, et à la méthode d'imputation de la vertu et du vice. Il montre enfin jusqu'à quel point son principe de morale vient à l'appui des principales vérités de la religion naturelle, l'existence de la Divinité, les qualités de Dieu, la Providence, et l'état de rémunération morale

après la mort. Je vais signaler quelques-unes idées qui lui sont particulières, et qui offrent le p d'intérêt.

Le bien et le mal sont des idées simples, doivent, par conséquent, être attribués à une facu immédiate d'aperception dans l'esprit humain. Ce qui en doute n'a qu'à essayer de les résoudre plusieurs idées isolées, ou de les définir dans le application aux différentes actions : il échouera da la première tentative, et la seconde le convainc que ces idées ont toujours la même signification. y a des actions indubitables, qui sont absolume approuvées, et pour la justification desquelles il e inutile et même impossible d'alléguer la moind raison, comme il y a aussi des buts qu'on dési absolument sans aucune autre raison quelconque S'il n'en était pas ainsi, il faudrait qu'il existât une séri infinie de raisons et de buts subordonnés les uns aux autres, et alors il n'y aurait rien qu'on pût approuver ou désirer absolument.

La faculté immédiate d'aperception du bien et du mal est l'entendement, source des idées simples. Les preuves de cette assertion sont les suivantes :

1.° Il est possible, et il peut être vrai, que les idées du bien et du mal proviennent de l'entendement. Hutcheson a prouvé que nous avons une faculté immédiate d'aperception pour ces idées, et qu'elles sont simples; mais il n'a point démontré qu'elles aient leur source dans un sentiment moral, et non dans l'entendement, qu'elles soient le fait du sentiment, et non celui de la connaissance.

2.° L'assertion se trouve confirmée par la conscience que chacun a du bien et du mal, dès qu'il en fait l'objet de ses réflexions. Nous reconnaissons le bien dans les actions vertueuses, et le mal dans les

tions vicieuses, comme quelque chose de vrai et réel. Par conséquent, le bien et le mal dépendent la connaissance raisonnée, et non du sentiment.

3°. Si les idées du bien et du mal n'étaient que es effets du sentiment, ce serait la plus grande bsurdité du monde que de les appliquer aux actions; absolument comme si on disait que le plaisir st la qualité d'une forme régulière, ou la douleur, celle de corps qui se choquent l'un l'autre. Le sentiment est subjectif, et ne peut être objectif. Toutes es sensations, comme telles, sont des modes de la conscience tout-à-fait différens des causes particulières qui les produisent. Rigoureusement parlant, un corps coloré est tout aussi absurde et tout aussi impossible qu'une tour carrée. Nous n'avons besoin ni du raisonnement, ni de l'expérience, pour prouver que la chaleur, le froid, les couleurs, les saveurs, ne sont point des qualités réelles des corps, parce que l'idée de la matière et les idées de ces qualités sont incompatibles. Il en est tout autrement par rapport aux idées de bien et de mal, et aux idées des actions, qui se concilient fort bien ensemble. Les idées de bien et de mal ne peuvent donc point être des effets du sentiment.

4.° Il est absurde d'admettre que le bien moral n'est point absolu et immuable; et il peut, comme toutes les modifications du sentiment, être plus fort ou plus faible, augmenter ou diminuer, suivant l'intensité et la vivacité du sentiment. Au contraire, ce qui est bien est bien, et ce qui est mal est mal.

5.° Toutes les actions ont, sans doute, un certain caractère, et quelque chose qu'on peut dire d'elles avec vérité. Dans l'hypothèse du sentiment moral, la seule chose qu'on puisse dire d'elles, c'est qu'elles sont indifférentes. Cependant, le jugement que nous en portons, démontre le contraire. Mais ce que

nous reconnaissons être vrai, et, dans le cas particulier des actions, être bien ou mal, est objet de l'entendement. Si les actions sont purement indifférentes, il faut aussi que la raison divine les reconnaisse pour telles, et cependant, il est absurde de dire que Dieu ne peut approuver ou désapprouver ni ses propres actions, ni celles de ses créatures. Ce serait alors lui refuser toute espèce de perfection morale.

Le bien et le mal moraux et l'obligation morale sont nécessairement liés ensemble. Dès que les premières idées paraissent imaginaires et dépourvues de sens, la dernière le semble également.

Si la moralité est l'objet d'une connaissance raisonnée, elle est aussi éternelle et immuable. Le bien et le mal désignent ce que les actions sont; et ce qu'est chaque chose, elle l'est par nature et par nécessité, mais non par volonté, par décision ou par puissance. Ce qui est triangle ou cercle est éternel et invariable; nul pouvoir ne saurait faire que les trois angles d'un triangle ne fussent point égaux à deux droits. La toute-puissance elle-même ne peut point changer les natures des choses, les convertir en ce qu'elles ne sont pas, et annihiler la vérité nécessaire: ce serait détruire toute espèce de sagesse et de raison. Elle ne peut que faire naître, disparaître et changer à l'infini l'existence particulière et finie: et même, à cet égard, il y a des lois nécessaires et immuables. Les actions sont donc invariablement bonnes ou mauvaises, dès qu'elles sont une fois réelles. Nulle volonté ne peut rendre bon ou obligatoire ce qui ne l'était point de toute éternité. On n'entend pas uniquement ici par action l'effet ou l'événement extérieur, mais encore le principe, la règle d'agir, la détermination d'un être raisonnable, accompagnée de l'idée de motifs ou de raisons, et tendant à un but final quelconque.

L'obligation à l'obéissance envers la volonté divine et envers une autorité juste, n'est point une objection qu'on puisse faire ici. En effet, s'il n'y a point d'avance, dans la nature des choses, une détermination morale d'obéir à la volonté de Dieu, il ne peut pas non plus y avoir d'obligation d'obéir pour un être raisonnable. Si la simple volonté, comme telle, devait être obligatoire, pourquoi la volonté d'un être le serait-elle, tandis que celle d'un autre ne le serait point? Pourquoi la volonté n'obligerait-elle pas de la même manière à tout? Pourquoi y aurait-il une différence entre autorité et puissance? C'est donc absolument et uniquement la vérité éternelle, et non la simple volonté, qui établit le devoir et l'obligation. Combien, ajoute Price, n'est-il pas plus satisfaisant pour l'esprit humain, et plus honorable pour la vertu, d'admettre cette opinion, que de regarder la vertu comme une chose variable et précaire, qui dépend tout-à-fait du caprice, du goût, de l'imagination ou de la législation positive, et qui n'a point de règle fixe dans la vérité et dans la nature?

Les idées de la beauté et de la laideur des actions sont absolument différentes de celles du bien et du mal moraux. Ces attributs désignent le plaisir ou l'aversion que les actions nous font éprouver, et, par conséquent, non pas des qualités réelles des actions, mais simplement leurs effets sur nous. Dire que les actions sont en elles-mêmes belles ou laides, serait tout aussi absurde que de dire, en parlant d'autres objets de notre expérience, qu'ils sont en eux-mêmes reconnaissans, agréables ou désagréables.

Mais a-t-on besoin d'admettre un sens particulier pour percevoir ces effets des actions? La chose ne semble point nécessaire. Au contraire, le plaisir ou le déplaisir, produits par certaines actions, peuvent être attribués à un être raisonnable, comme tel. Certaines actions sont de nature à ce que, quand un

être raisonnable les connaît, elles excitent en lui certaines émotions ou affections. La Divinité ne pourrait-elle donc point, sans le secours d'un sens, goûter la félicité suprême qui résulte de la connaissance de l'univers, où règnent l'harmonie et la perfection? La connaissance du désordre et du malheur général ne devrait-elle point nécessairement alors lui causer du déplaisir? En outre, la connaissance d'actions bonnes et justes est accompagnée d'un sentiment agréable d'approbation, comme celle d'actions mauvaises et injustes l'est d'un sentiment désagréable de désapprobation. Les bonnes actions doivent donc nous paraître agréables et belles, et les mauvaises actions, laides et désagréables. La satisfaction et le mécontentement de soi-même sont les principales sources du bonheur et du malheur individuels; mais ils dépendent de la conscience de notre vertu et de notre défaut de vertu : donc les vertus et les vices sont les sources les plus immédiates du bonheur et du malheur individuels.

Mais il importe de bien remarquer que le plaisir causé par les actions vertueuses, ou que le sentiment de la beauté de ces actions, se manifeste très-diversement suivant la différence des êtres raisonnables et des circonstances. Une foule de choses, relatives tant à la nature des actions qu'à la raison et à l'état de la personne elle-même qui agit, exercent de l'influence à cet égard. Un homme qui a été souvent témoin des plus grandes vertus, ou qui n'a connu que peu de vices, serait fort peu touché d'actions qui étonneraient une personne habituée sans cesse à vivre au milieu de malfaiteurs, et familiarisée avec tous les degrés de la perversion morale.

Price émet ici une idée très-remarquable sur la béatitude de Dieu. Quoique le plaisir causé par les bonnes actions varie quant au degré, cependant il

est dans l'essence des bonnes actions de le produire lui-même toujours et immanquablement. Si les bases de la béatitude étaient précaires et accidentelles, il serait impossible de concevoir comment la Divinité, qui est elle-même la cause de toutes les choses, et qui ne saurait rien tirer d'une source précaire, pourrait être heureuse. Mais il y a des choses qui font naturellement plaisir. La béatitude de Dieu provient nécessairement et entièrement de ce qu'il est lui-même, puisqu'il renferme en lui tout ce qui est vrai, bon, parfait, c'est-à-dire, tout ce qui rend heureux.

Si le bien et le mal sont naturellement associés aux sentimens de satisfaction ou de mécontentement, il est clair que le principe raisonnable chez l'homme, ou la connaissance et la distinction intellectuelles du bien et du mal, est encore fortifié par un pouvoir instinctif. Les préceptes de la raison, qui sont toujours doux, calmes et résultats de la réflexion, sont fréquemment trop faibles et insuffisans pour gouverner les hommes. Nos désirs et nos passions, qui font partie essentielle de notre nature, et qui lui sont indispensables, nous déterminent, dans bien des cas, par leur force et leur vivacité, à des actions que la raison réprouve. Ce cas a lieu sur-tout pendant la jeunesse, âge où les sens l'emportent sur la raison. La plus sage institution du Créateur est donc que tout ce qui nous semble juste et bien soit favorisé par la circonstance que nous voyons dans le même temps en cela un objet de plaisir; comme nous éprouvons aussi d'autant plus de frayeur du vice, que nous reconnaissons un objet d'aversion en lui. De là résulte l'équilibre entre les différentes facultés de notre nature. Les préceptes de la raison acquièrent plus de poids pour décider la volonté, tandis qu'autrement ils seraient étouffés en nous par tout désir plus vif de la nature animale. Le résultat

est donc que l'examen des actions et des affections des êtres moraux prouve que nous avons non-seulement une connaissance raisonnée du bien et du mal, mais encore un sentiment du cœur; et que ce dernier, ou l'effet qui accompagne la connaissance morale, procède en nous de deux sources. Il dépend en partie de la constitution objective de notre nature; mais la cause la plus solide et la plus générale en est l'accord ou le défaut d'accord entre les objets et la raison. On ne saurait tracer une ligne parfaite de démarcation entre ces deux sources de nos sensations intellectuelles, ni indiquer au juste la part que l'une ou l'autre prend à la production de ces dernières.

La vertu étant toujours considérée comme une chose qui a du prix, et le vice comme une chose qui n'en a point, c'est là-dessus aussi que se basent les idées de mérite et de démérite. Mais le prix de la vertu et le défaut de prix du vice tirent immédiatement leur source de ce que nous rattachons, comme effets pratiquement nécessaires, le bonheur de la personne qui agit à la pratique de la vertu, et son malheur à l'exercice du vice. Quand donc nous accordons du mérite à un homme, nous exprimons par ces mots un état de son caractère, en vertu duquel nous approuvons qu'il obtienne un bonheur particulier, ou trouvons juste qu'il soit plus heureux qu'il ne l'eût été avec un caractère opposé. Mais pourquoi donnons-nous ici notre approbation? Ce jugement pratique ne dépend point de la tendance de la vertu au bonheur, et de celle du vice au malheur, ou de l'utilité de la première, et des effets funestes de l'autre, mais de ce que nous associons immédiatement le bonheur à la vertu, comme conséquence nécessaire. L'importance morale d'un être agissant réside donc dans sa vertu elle-même, en tant que cette vertu renferme en soi une raison d'obtenir, de préférence aux autres, le

bonheur, l'amour, l'estime et la bienveillance : ou la vertu est digne de récompense par elle-même, et le vice est par lui-même essentiellement dépourvu de mérite.

Mais quel rapport existe-t-il entre la moralité éternelle et immuable et la volonté de Dieu ? Il y a certainement des choses qui ne dépendent point de la volonté divine. Telles sont : cette volonté elle-même, l'existence propre de Dieu, son éternité, son incommensurabilité, la différence entre pouvoir et défaut de pouvoir, sagesse et folie, vérité et erreur, existence et non existence. De plus, la raison suppose une vérité, une faculté de connaître, et quelque chose qui soit susceptible d'être connu. Donc une raison éternelle et nécessaire exige aussi l'existence de vérités éternelles et nécessaires, ainsi qu'une connaissance infinie d'objets connaissables infinis. En conséquence, s'il n'y avait point de vérités éternelles, nécessaires, et indépendantes de la volonté de Dieu, il ne pourrait pas non plus y avoir d'esprit éternel, nécessaire, infini et indépendant. On peut dire de la même manière que, s'il n'y avait pas de vérités morales, nulle perfection morale ne serait possible en Dieu. Si les vérités fondamentales de la morale n'étaient point elles-mêmes éternelles et immuables, on ne pourrait associer aucune autre idée quelconque à la sainteté et à la justice éternelles et immuables de Dieu. Il faut donc admettre que la volonté de Dieu est déterminée par sa raison ; car, qu'y a-t-il de plus déraisonnable que de faire de la Divinité un être simplement voulant, et d'élever la volonté aux dépens des autres qualités divines, qui se trouvent anéanties par elles ?

Cependant si on se figure les lois morales indépendantes de la volonté de Dieu, elles ne sont toutefois pas indépendantes de sa nature : elles en font,

au contraire, partie essentielle, et trouvent en elle leur cause première.

A la vérité, les vertus diffèrent beaucoup, quant à leurs objets; mais toutes se rapportent à une loi morale commune : *Agis de la manière que la raison reconnaît immédiatement être vraie et juste.* En tant que cette loi forme la base de toutes les vertus, il n'y a, à proprement parler, qu'une seule vertu de l'homme en général, et il n'y a point de vertus partielles. La même loi qui enjoint la piété à l'homme, lui prescrit aussi la sincérité, la justice, la modération, la reconnaissance et la bienveillance envers ses semblables. Ajoutons que souvent plusieurs vertus se réunissent ensemble dans la même action, et que nulle des vertus particulières ne peut manquer à un homme sans qu'il n'en résulte les suites les plus funestes pour tous les autres. Un acte de justice peut être dans le même temps un acte de reconnaissance et de bienveillance, et toutes les autres vertus sont sans prix chez un caractère injuste.

Il faut établir une distinction entre la vertu absolue et la vertu en pratique. La vertu abstraite désigne, au sens propre et rigoureux, la qualité de l'action extérieure, indépendamment du sentiment de la personne qui agit, ou ce qu'un être agissant devrait absolument faire dans les mêmes circonstances, et ce qu'il s'avouerait obligé de faire alors, s'il parlait avec sincérité. Au contraire, la vertu pratique a un rapport nécessaire avec le sentiment de la personne qui agit, et avec l'opinion qu'elle se forme de ses actions. Les êtres moraux finis peuvent se tromper à l'égard des circonstances où ils se trouvent, et par suite aussi porter un faux jugement sur leurs obligations. L'obligation doit donc avoir par elle-même une existence réelle indépendante du jugement de l'homme. Mais si ce dernier se trompe d'une ma-

nière quelconque, on doit bien se garder d'en conclure qu'il ne lui reste aucune obligation. Dans un certain sens, on peut toujours soutenir que quelqu'un doit faire réellement ce qu'il croit au fond de son cœur devoir faire, et qu'il mérite d'être blâmé quand il ne le fait pas, lors même que l'action serait contraire à son devoir dans le premier sens. Un juge qui reconnaît à quelqu'un une fortune à laquelle cette personne semble, avec beaucoup de vraisemblance, avoir droit, agit justement dans un sens, quoique, comme la partie adverse peut prouver, d'une manière qui seulement n'est point persuasive, qu'elle est le véritable propriétaire, le juge agisse injustement dans un autre sens. Il n'y a point ici d'autre règle que de s'en rapporter avec fidélité et constance à sa conscience, après qu'on a acquis le plus de notions possibles sur ce qui est un devoir dans le cas dont il s'agit. Lorsqu'on doute, il faut choisir le parti le plus sûr, et ne point agir, s'il n'y a point d'inconvénient à s'abstenir de l'action douteuse; dans le cas contraire, rien n'oblige de négliger une action douteuse, dès que nous sommes convaincus que nous ne faisons aucun mal en l'exécutant. S'il est impossible de rien décider ni pour ni contre la moralité d'une action, la manière dont nous agissons est tout-à-fait indifférente.

Les conditions de la vertu pratique sont : la liberté, sans laquelle toute moralité est impossible; un certain degré d'intelligence, pour distinguer ce qui est moralement bien ou mal; enfin, la conscience de la rectitude morale des actions, qui sert de règle et de but. La liberté et la raison constituent l'aptitude à la vertu en général; mais les conditions précédentes déterminent l'existence réelle de la vertu chez un homme. La dignité n'est point applicable à la vertu purement théorétique; l'accord réel de la vo-

lonté d'un être moral avec ce qu'il reconnaît pour bien est seul l'objet de nos éloges et de notre estime; et cet accord en est d'autant plus digne, que l'idée de bien ou de mal a été plus exclusivement le principe de l'action. L'instinct et le penchant sensuel, en général, ne peuvent point être le principe des actions morales. L'instinct ne fait que motiver, au lieu que la raison prescrit: elle est à elle-même sa propre loi; tous les penchans, toutes les facultés, tous les intérêts, toutes les volontés, la nature elle-même toute entière, lui sont subalternes.

S'il y a une loi suprême du bien dont la connaissance soit nécessairement accompagnée de l'approbation de ce bien, et dont la transgression entraîne la conscience du mépris de soi-même, loi qui, autant qu'elle nous est connue, oblige toutes les personnes raisonnables, et qui, d'après sa propre nature, s'érige en guide, règle ou motif suprême, général et éternel de toutes les déterminations et de toutes les actions, il s'ensuit démonstrativement que l'intelligence suprême ou la Divinité est plus soumise à sa direction que toute autre nature quelconque, parce que sa raison, sa connaissance et sa sagesse, parfaites par excellence, sont exemptes de toute erreur. Dieu est donc, en réalité, la source vivante et indépendante de cette loi. Il ne peut la violer sans détruire sa propre nature.

On ne doit toutefois pas confondre la nécessité des actions divines avec la nécessité des principes d'où elles découlent. Toute action libre renferme la possibilité physique de ne point la faire, et de faire le contraire. Mais cette possibilité n'est pas le moins du monde incompatible avec la certitude suprême en Dieu de cette action comme action moralement bonne, ou avec l'impossibilité que cette action n'arrive point. On peut infiniment plus compter sur ce que Dieu ne

fera jamais rien de mal, que sur ce que la créature la plus sage ne fera rien qui tende à sa ruine, sans en avoir la moindre tentation. Price développe encore de la manière suivante cette différence de la possibilité physique, qui est en même temps impossibilité morale. Qu'on se figure un million de dés qui aient un million de côtés, et qu'on jette un million de fois : il sera moralement impossible que tous tombent sur le même point ; mais il n'y aurait toutefois pas d'impossibilité physique à ce qu'ils le fissent.

La vertu tend évidemment à accroître le bonheur des êtres raisonnables, comme le vice a pour tendance d'augmenter leur malheur. Ces tendances opposées ne peuvent pas produire pleinement leur effet pendant le cours de la vie, qui est si courte. Les choses sont disposées ici-bas de manière que les événemens surviennent souvent d'une autre manière que la nature de la vertu et celle du vice ne le comportaient. C'est pourquoi notre monde semble être plutôt une école, où nous sommes élevés à la vertu, qu'un état de bonheur procuré par la vertu, et le cours des choses humaines est plus propre à faire naître la vertu, ou à la mettre en pratique, qu'à la récompenser. Toutes choses égales d'ailleurs, la vertu a, il est vrai, de grands avantages sur le vice, et seule elle suffit pour prévenir un grand nombre de tristes résultats de ce dernier ; mais ce serait aller beaucoup trop loin que de prétendre qu'elle est récompensée complètement et sans exception par le bonheur dans la vie actuelle, et qu'elle peut triompher de tous les maux possibles, relatifs au corps, à l'esprit ou à la propriété. Price fait ici la remarque intéressante que les hommes vertueux sont plus malheureux que les méchans par leur vertu elle-même, qui les rend inquiets et scrupuleux. Aussi pense-t-il, qu'eu égard au repos actuel et à la satisfaction présente de l'homme, il voudrait

souvent mieux pour lui être tout-à-fait méchant que ne l'être qu'en partie. Un homme qui aime la vertu, sans y demeurer fidèle dans ses actions, qui abhorre le vice, sans avoir, en certaines occasions, assez de force pour résister à la séduction des penchans sensuels, cet homme est très-malheureux. Il n'a ni assez de vertu ni assez de vice pour être tranquille, et il se trouve dans un état continuel de guerre intérieure avec lui-même. La seule manière d'expliquer ce phénomène dans l'ordre moral du monde, c'est, ou d'admettre l'athéisme, et de nier que toutes les choses soient régies par un être infiniment sage et parfait, ou de croire qu'il y a un état de rémunération morale après la mort. La première supposition entraîne une foule incalculable de difficultés, qu'on ne rencontre au contraire point en admettant la seconde.

On peut dire, à juste titre, de Price, qu'il a saisi le caractère essentiel du véritable principe de la morale, qu'il l'a séparé avec sagacité de toutes les idées affines, et qu'il a mis de la chaleur et de la clarté dans son exposition. Seulement il n'a su ni le déduire de la nature de la raison, ni en bien déterminer le caractère, ni en signaler les rapports avec la nature sensitive de l'homme. Ajoutons encore l'état d'indécision où il fut obligé de laisser les doctrines du libre arbitre, de la spiritualité de l'âme et de son immortalité. Le passage suivant, tiré du chapitre sur l'origine des idées, et roulant sur l'idée de la causalité, prouvera combien la marche que Price adopta dans ses spéculations se rapproche de celle que Kant suivit depuis lui.

« Les idées que je vais m'attacher d'abord à dis-
« cuter sont celles de force et de causalité. Elles
« exigent que nous en fassions l'objet d'un examen
« spécial, et que nous leur consacrions une attention
« particulière. Il semble clair, au premier coup-

« d'œil, que la voie sur laquelle elles mettent notre « esprit, est la perception des différens changemens « qui se passent autour de nous, l'expérience cons- « tante des événemens qui surviennent lorsque les « choses extérieures se trouvent dans tel ou tel rap- « port les unes à l'égard des autres : cependant je « suis intimement convaincu que cette expérience et « cette observation seules sont tout-à-fait insuffisantes « pour nous procurer ces idées : nos sens externes « ne nous apprennent, à proprement parler, rien, « sinon qu'une chose succède à une autre; ils ne « nous font connaître que l'enchaînement constant « de certains événemens, comme, par exemple, la « fusion de la cire lorsqu'on l'expose à la flamme « d'une lumière [1]. En général, nous remarquons « tels ou tels changemens dans les qualités des « choses, suivant les rapports où elles se trouvent, et « suivant les circonstances; mais nous ne voyons « jamais qu'une chose soit la cause de l'autre, ou la « produise par sa propre activité et efficacité..... La « certitude où nous sommes que tout nouvel événe- « ment suppose une cause, ne dépend point de l'ex- « périence, pas plus que notre certitude d'aucun « autre objet ordinaire quelconque de l'intuition.... « La nécessité d'une cause de tout événement, quel « qu'il soit, est un principe essentiel, une idée pri- « maire de l'entendement; car rien n'est plus évi- « demment absurde et contradictoire que l'idée de « changement sans quelque chose qui l'effectue, que « l'idée d'une chose qui cause un changement sans « une autre qui soit changée, ou que l'idée du com- « mencement d'une existence sans que quelque « chose soit produit.... Je ne sais pas ce qu'on pour-

[1] Price dit expressément, en note, que Hume avait déjà fait la même remarque, mais dans une toute autre intention.

« rait dire ou faire à quelqu'un qui révoquerait cela « en doute, sinon de le renvoyer au sens commun, « à la raison et à ses propres idées. »

Un autre des plus estimables moralistes anglais modernes est Adam Ferguson, professeur de philosophie morale à Edimbourg. Ses *Institutes of moral philosophy* renferment un système complet de philosophie pratique, et traitent aussi du droit naturel et de la politique. Ferguson y examine également certaines parties de la métahysique, comme la doctrine de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme, celle de l'existence et des qualités de Dieu. Ce manuel, qu'il publia en 1769, servait de base à ses leçons académiques. Il fit connaître plus amplement son système de philosophie pratique, en 1792, dans ses *Principles of moral and political science.*

Ferguson part de l'histoire naturelle de l'homme, à laquelle il consacra aussi un ouvrage particulier. Il trace ensuite le caractère philosophique de l'homme considéré isolément, donne le tableau de ses différentes facultés qui se rapportent à ces caractères, et fixe enfin les lois les plus générales de l'entendement et de la volonté.

Il établit deux principales règles de l'entendement :

1.° Les perceptions des objets s'obtiennent par des milieux qui ne ressemblent en aucune manière aux objets. Ces milieux sont, ou des sensations, ou des signes. Ferguson rejette la comparaison des idées des choses avec des images qui leur ressemblent, disant qu'elle n'est que métaphorique et allégorique. La connaissance qui repose sur cette règle de l'intelligence a trait, soit à la perception des choses matérielles, soit à l'explication des idées.

2.° Pour concevoir une chose particulière, il faut connaître une idée générale, à laquelle on puisse la

rapporter. Ainsi, pour nous former des idées des choses naturelles particulières, nous les rapportons à des genres, comme nous rapportons également tous les phénomènes de la nature à certaines règles et lois. Faire une découverte, c'est donc, ou trouver une loi, ou en montrer une nouvelle application. Newton découvrit la loi de la réfraction des rayons lumineux, et s'en servit pour expliquer l'arc-en-ciel et les couleurs des corps.

Ferguson fixe les lois de la volonté de la manière suivante :

1.° Les hommes désirent naturellement ce qu'ils croient utile. Ils désirent les moyens de subsistance, la santé, la force, la beauté, les talens, etc. C'est là ce qu'on appelle communément la *loi de la conservation de soi-même*. Cependant la différence des opinions et la bizarrerie des goûts sont si grandes que les hommes désirent, dans certains cas, ce qui leur est manifestement nuisible.

2.° Les hommes ont un penchant naturel à désirer le bien-être de leurs semblables. Les calamités générales sont les objets d'une tristesse générale : le bien-être général est l'objet d'une joie générale. Ferguson appelle cette règle la *loi de la sociabilité*. Elle détermine chaque individu à devenir membre d'une société, et à contribuer au bien commun comme aussi elle lui donne le droit de participer aux avantages que la société procure. Ferguson cherche ici à renverser plusieurs objections contre l'existence et la validité de cette loi; par exemple, celle que les hommes n'ont pas toujours, et ont même rarement égard au bien général dans leurs actions, et que ce qu'ils font ayant trait au bonheur commun, peut être attribué à d'autres motifs. La réponse est que les actions humaiues ne sont pas uniquement déterminées par la loi de la sociabilité, mais qu'elles le

sont par cette loi associée à toutes les autres lois de la nature de l'homme; que dans le cas même où la loi de la conservation de soi-même serait presque toujours dominante, il ne s'ensuit cependant pas que la loi de la sociabilité n'ait aucun effet; enfin, que la tendance extérieure de cette loi est modifiée par la nature des circonstances. Les motifs d'après lesquels les hommes agissent pour le bien de leurs semblables peuvent être diversifiés; mais personne ne peut, sans sortir de ce que sa propre conscience lui enseigne, soutenir qu'il n'y a pas un seul sentiment sincère de bienveillance sociale.

3.° Les hommes désirent naturellement ce qui rend excellent, et ils abhorrent le contraire. C'est là la *loi de l'estimation.* Des objets différens ont des qualités différentes, et sont des objets de désir ou d'aversion, suivant les animaux qui les perçoivent; mais, par rapport à l'homme, il sont de la même manière, et dans certaines circonstances, objets d'estime ou de mépris. C'est un fait primitif de la nature humaine, dont on ne saurait donner d'explication ultérieure. L'excellence, qu'elle soit absolue ou relative, est le but suprême des efforts de l'homme. La richesse, la puissance, et même le plaisir, ne sont recherchés avec empressement que lorsqu'on croit qu'ils procureront la prééminence et le rang.

Ferguson fait maintenant une plus ample application de ces lois fondamentales de la volonté, pour expliquer par elles les phénomènes de l'égoïsme, de la rivalité, de l'orgueil, de la vanité, de la droiture et de l'estime morale. Il définit la droiture, une disposition de l'homme qui lui fait respecter les droits des autres, le rend sensible à leurs maux, lui donne une tendance continuelle aux actions bienfaisantes, et le porte à réaliser fidèlement les espérances qu'il a fait concevoir. Les hommes justes préfèrent cette

disposition morale à toute autre espèce d'excellence prétendue. L'estime ou l'approbation morale est le jugement que nous portons sur le caractère et les actions, en tant qu'ils sont excellens ou justes; elle a pour opposé la désapprobation ou le blâme. La perception de l'excellence ou du contraire dans les choses, comme celle de la beauté ou de la laideur dans les natures animales ou matérielles, n'est accompagnée que d'un sentiment d'admiration ou de déplaisir; mais celle de l'excellence ou du contraire, chez nous-mêmes, est accompagnée d'un sentiment de dignité ou de honte, et de reproches de la conscience; chez les autres, d'assentiment, de respect, d'amour, de compassion, de mécontentement ou de mépris. L'approbation morale repose sur la loi de l'estimation, d'après laquelle les hommes rapportent les qualités et les phénomènes de leur nature aux qualités opposées d'excellence et de défectuosité. Cependant ils ne sont point guidés en cela par une règle instinctive invariable; mais ils diffèrent beaucoup les uns des autres dans la manière dont ils jugent les caractères. César écrivit des invectives contre la mémoire de Caton, et, quoique d'autres aient trouvé sa conduite blamable, il est toutefois probable qu'il fut lui-même sincère dans l'expression de son jugement, et qu'il blâmait en réalité le zèle que Caton mettait à soutenir la république. Cependant on peut se hasarder à dire que la bienveillance, ou la loi de sociabilité, jointe à la loi de l'estimation, est le principe de l'approbation morale, et qu'*estimer la vertu, c'est aimer les hommes. La perfection de l'homme consiste en ce qu'il soit un membre parfait du système auquel il appartient.*

Ferguson conclut l'immatérialité de l'âme de ce que les qualités et capacités dites spirituelles de la nature humaine n'ont pas la moindre analogie avec

celles de la matière, et sont même en opposition absolue avec ces dernières. Au reste, les capacités de l'âme ne constituent point des parties séparées d'un être composé; ce sont des abstractions, parmi lesquelles on range les opérations de l'esprit. L'âme est physiquement immortelle, parce qu'elle est simple, et qu'il n'y a point d'anéantissement dans la nature. Il est vrai que le corps cesse d'être animé à la mort; mais, comme le principe spirituel est d'une autre nature, il peut exister à part. En outre, l'immortalité de l'âme est un article de croyance religieuse.

Quant à l'existence de Dieu, Ferguson la base sur la croyance générale des hommes, ce à quoi on serait bien loin de s'attendre de la part d'un philosophe aussi profond que lui. Si les sceptiques la révoquent en doute, ce ne peut pas plus être une circonstance qui porte atteinte à cette croyance, que le dogme de l'existence de la matière ne se trouve renversé parce que certains le nient aussi. On peut très-bien concilier avec cette croyance le fait que les hommes se forment très-souvent des idées indignes de Dieu, comme on peut croire que les ouvrages des classiques ont été écrits par des hommes, mais pour servir à l'instruction des enfans au collége. La cause de la croyance en Dieu réside dans la manière naturelle dont l'homme acquiert sa connaissance. De l'harmonie du monde, il conclut l'existence d'un Créateur infiniment sage de ce monde. Les qualités que nous devons attribuer à la Divinité d'après la manière dont nous la connaissons, sont l'unité, la toute-puissance, la sagesse, la bonté et la justice. Il en découle de nouveaux argumens à l'appui du dogme de l'immortalité de l'âme. La bonté et la justice de Dieu nous font espérer, non-seulement la survivance de l'âme après la mort, mais encore un état de rémunération morale. La création des natures, tant raisonnables qu'animales,

a lieu continuellement. Les premières doivent cesser d'exister, afin qu'une génération puisse faire place à une autre; mais un monde d'esprits peut, sans inconvénient, croître toujours en nombre. Ferguson cite encore les argumens connus du désir instinctif que les hommes éprouvent de la survivance, et qu'on peut considérer comme une promesse du Créateur, que cette survivance aura réellement lieu; de l'aptitude de l'homme à faire des progrès infinis dans la perfection spirituelle; du défaut de justice divine dans le sort que les hommes éprouvent pendant le cours de la vie actuelle, etc.

Ferguson passe ensuite à l'examen de la jurisprudence, et de l'éthique en particulier. La base du droit consiste, suivant lui, en ce que la loi fondamentale de la moralité est prohibitive, et défend de commettre des injustices. En vertu de cette défense, chaque homme doit, en cas de besoin, employer la force pour se mettre lui-même et ses semblables à couvert de l'injustice, et, de cette manière, la loi de la morale en devient une de droit; car, tout ce qui appartient à l'homme et à son état, et qui peut être défendu par la force, s'appelle son droit. La jurisprudence se divise en deux parties, qui traitent : l'une, des droits, et l'autre, des règles de la défense légitime des hommes. Parmi ces dernières, se rangent, entr'autres, les suivantes : On peut prévenir une injustice; On peut repousser une injustice par la force; On peut contraindre l'aggresseur à des dédommagemens. La jurisprudence de Ferguson renferme encore quelques détails intéressans, quoique la science ne lui soit cependant pas redevable de bien grands progrès.

Il traite de l'éthique sous le nom de *casuistique*. Comme la loi du droit est prohibitive, de même celle du devoir est positive, et exige de l'homme tout acte

extérieur de vertu ou de bonne volonté. Mais ces actions de bonne volonté ne peuvent jamais être arrachées par la contrainte. La sanction du devoir dépend de la religion, de la renommée publique et de la conscience. La religion enseigne aux hommes à aimer la sagesse et la bienfaisance, parce que ce sont les qualités de l'Être-Suprême qu'il adore, et qu'il trouve en elles la destination que la Providence lui a assignée. Ajoutons encore que la religion proclame le dogme d'un état de rémunération morale après la mort. La renommée publique sanctionne le devoir au moyen de l'influence que l'opinion régnante, l'exemple et les éloges ou le blâme prodigués à certaines actions des autres, exercent sur l'homme, d'après sa nature sociable, et son sentiment naturel d'honneur. La conscience consiste dans le sentiment de satisfaction de soi-même qu'inspirent les bonnes actions, et dans celui de reproche ou de repentir que les mauvaises font naître. Mais les sentimens de la conscience sont fréquemment unis à des idées superstitieuses et d'habitude, ce qui fait qu'à l'instar des opinions dominantes du peuple sur la vertu et le vice, l'honneur et la honte, ils sont sujets à l'erreur. La casuistique doit donc prévenir ou rectifier ces erreurs, en déterminant avec précision la véritable tendance de la vertu et du vice dans les actions particulières. Ferguson caractérise les vertus elles-mêmes d'après les quatre vertus cardinales, la justice ou droiture, la sagesse, la tempérance et la constance, dont chacune renferme à son tour plusieurs autres en sous-ordre. A l'éthique se rattache la politique, sous le rapport de laquelle Ferguson s'est contenté de donner des règles très-générales, conformes à ses principes pratiques, et relatives tant à l'institution qu'à l'administration de l'état.

Henri Home, connu depuis sous le nom de lord

Kaims, mérite de tenir place parmi les meilleurs moralistes anglais, à cause de ses *Essays on the principles of morality and natural religion*. Cependant ce livre l'a rendu moins célèbre, surtout en Allemagne, que ses *Elements of criticism*. Ce dernier ouvrage renferme la première théorie complète du goût qui eût encore paru depuis le petit nombre d'essais tentés par quelques-uns des contemporains et prédécesseurs de Home en matière d'æsthétique. Comme il parut précisément à l'époque où les sciences et les arts du beau commençaient aussi à fleurir en Allemagne, il passa pour un livre classique, réputation qui ne tarda pas à être éclipsée. Le nom de critique donné à la théorie du goût, quoique, rigoureusement parlant, inexact, était cependant beaucoup mieux choisi que celui d'æsthéstique, introduit en Allemagne par l'école de Baumgarten. Home s'occupe d'abord de la nature des sensations, idées, émotions et passions, en tant qu'elles sont accompagnées de plaisir ou de déplaisir, et décore le tableau qu'il en donne de passages tirés des plus célèbres ouvrages de poésie et d'éloquence. Ensuite, il développe les idées du beau, du sublime, du mouvement et de la force sous le rapport æsthétique du ridicule, de l'analogie et du contraste, de l'uniformité et de la variété, de la concordance, de l'appropriation, de la noblesse et du genre commun.

Il rapporte immédiatement le beau au sens de la vue, et distingue la beauté en inhérente et relative. On aperçoit la première dans un objet isolé, quand on n'a point égard à ses rapports avec les autres choses, et la seconde se découvre dans le rapport de plusieurs objets les uns avec les autres. La beauté inhérente n'a besoin que de la perception par le sens de la vue. En effet, pour apercevoir la beauté d'un chêne, dont les branches s'étendent majestueuse-

ment, ou d'un ruisseau, qui serpente dans la plaine, il ne faut que voir ces objets. Au contraire, la perception de la beauté relative est accompagnée d'un acte de l'esprit, d'une réflexion. Nous ne sentons la beauté relative d'un instrument ou d'une machine que quand nous avons appris à en connaître le but et l'utilité. Mais ces deux espèces différentes de beau s'accordent en ce qu'on les perçoit de la même manière, comme appartenant à l'objet, de sorte que l'une peut tenir la place de l'autre, quand celle-ci vient à manquer. Ainsi une tour gothique n'a point de beauté par elle-même; mais elle paraît cependant belle, quand on la considère comme une arme contre un ennemi. Une maison très-irrégulièrement bâtie peut passer pour belle sous le point de vue de la commodité, et le défaut de symétrie dans la forme d'un arbre ne lui ôte rien de sa beauté, dès qu'on sait qu'il porte de bons fruits. Ce petit nombre de remarques suffit pour faire voir jusqu'à quel point Home méconnaissait la nature du beau. Quand on appelle belles des choses qui ne sont point objets de la vue, c'est parce qu'on leur accorde au figuré la beauté.

Home fut plus heureux en développant l'idée du sublime. Il rapporte cette idée au sentiment d'un fort mouvement qu'un grand objet excite en nous par son impression, laquelle exige des efforts de notre part pour être saisie. Il trouve, avec raison, difficile d'expliquer l'association et l'affinité du sentiment du beau et de celui du sublime. Il peut y avoir des objets qui excitent le sentiment du sublime à un haut degré, mais qui soient cependant par eux-mêmes laids et effrayans, comme un roc élevé, un orage, une tempête. Le plaisir que le sublime fait éprouver, lorsque, par exemple, on contemple du port la mer en courroux, est donc d'une toute autre

nature que le plaisir causé par le beau, quoique tous deux aient cela de commun que ce sont des sentimens agréables, modifiés seulement d'une manière diverse par la différence de leurs objets et de leurs causes. Home montre ensuite comment naît le sentiment de plaisir causé par le sublime; mais il n'indique ni ce qui le différencie du sentiment de plaisir produit par le beau, ni ce qui le rend affine de ce dernier. Je ne puis pas insister davantage ici sur les détails où il entre à l'égard des idées indiquées précédemment. Je me contenterai de dire que les chapitres suivans de son ouvrage traitent de l'esprit, de l'habitude, des signes extérieurs des émotions et passions, du langage des passions, de la beauté du langage, des comparaisons et des figures, du récit et de la description, de la poésie épique et dramatique, et des trois unités dramatiques. Ce qui mérite surtout d'être remarqué, c'est que Home rejetait comme erronée l'opinion que l'unité de lieu et de temps est nécessaire dans un drame. Si les poëtes grecs l'ont observée aussi rigoureusement, et si Aristote lui-même l'exige, c'est, ainsi qu'il le rappelle avec beaucoup de justesse, parce que le chœur prenait part à l'action dans les pièces des Grecs et des Romains. Mais, comme il n'y a point de chœur dans la plupart des drames des modernes, il n'est pas non plus nécessaire de se conformer à la règle de l'unité de temps et de lieu.

Catherine Macaulay Graham, femme remarquable par son esprit et son bon goût, est l'auteur d'un *Treatise of immutability of moral truth*. On lui doit aussi des *Letters on education, with observations on religions and metaphysical subjects*. Le but du premier de ces deux ouvrages est de répondre à quelques difficultés sceptiques qui s'élèvent contre l'établissement des principes moraux, et contre leur in-

fluence sur le perfectionnement moral des peuples, principalement dans l'état actuel de la civilisation chez certains d'entr'eux, en particulier chez les Anglais, où elle continue tous les jours encore de faire des progrès. L'auteur se plaint de ce que, quoique les hommes s'accordent tous à dire que la vertu est de la plus haute importance pour eux, et peut seule les conduire au vrai bonheur, tandis que le vice les plonge infailliblement dans le malheur, l'ennoblissement moral du genre humain ne fait pas des progrès proportionnés à son perfectionnement sous d'autres points de vue, qu'au contraire la dépravation morale s'accroît toujours, et que même la tolérance religieuse, dont on fait un mérite aux temps modernes, parce qu'on la regarde comme la suite d'une plus grande humanité et d'une plus grande moralité, ne prouve autre chose qu'un manque total de principes moraux et religieux, et qu'une indifférence absolue pour tout ce qui s'y rapporte.

Une des principales difficultés qui s'oppose à ce qu'on établisse solidement les principes de la morale, provient du défaut d'une théodicée suffisante, puisque la Divinité a permis le mal dans le monde. Ce défaut met dans le doute de savoir si notre terre a été créée dans des vues bienfaisantes pour les créatures qui l'habitent, ou dans l'intention qu'elle serve de prison pour punir des êtres qui se sont rendus coupables de grands crimes dans un état antérieur à la vie actuelle. Les essais qu'on a tentés afin de résoudre cette difficulté ne satisfont point la raison. L'auteur attaque surtout avec force l'explication que King avait donnée de la cause du mal physique et moral. Suivant ce philosophe, il existe une différence essentielle et nécessaire des choses, une aptitude et une inaptitude, une proportion et une disproportion, une beauté morale et une laideur morale, qui sont nécessaire-

ment hors de la dépendance de la volonté de tout être créé ou incréé. Cette différence des choses existe, comme Platon se la figurait, sous la forme d'idées intellectuelles éternelles, ou d'entités morales, qui habitent dans l'intelligence divine, et qui, à l'instar de rayons lumineux, émanent de cette dernière pour se communiquer à l'intelligence de tous les êtres raisonnables, quand ils méprisent les choses physiques pour s'élever à la contemplation de la Divinité. L'existence du bien et du mal moraux, dont les idées éternelles siégent dans l'intelligence divine, repose donc finalement sur la volonté illimitée de Dieu. Cependant, ce que nous appelons mal physique ou mal moral n'est, par rapport à l'univers, autre chose qu'un moindre bien, puisque le monde, conformément au plan le plus sage, ne doit pas consister en une aggrégation de choses également parfaites, mais en une harmonie de substances plus ou moins parfaites avec l'ensemble de l'univers.

L'auteur oppose d'excellentes objections à cette hypothèse de King.

1.° Elle détruit la liberté, la sagesse et la bonté de Dieu, parce qu'elle suppose éternelle et nécessaire l'existence du mal physique et du mal moral dans l'idée divine. Le principe de la vertu, qui doit avoir sa cause finale en Dieu, devient alors vague et incertain aux yeux des hommes, puisqu'il a la même cause que celui du vice, dans l'intelligence de la Divinité.

2.° C'est rabaisser Dieu que d'admettre qu'il a sacrifié la perfection morale, qui consiste dans la répartition du bonheur physique et moral chez tous les êtres finis, à un but moins important, celui de produire la beauté et l'harmonie de l'univers au moyen d'une gradation de substances plus ou moins parfaites.

Quant à son opinion particulière, l'auteur du traité en question déclare que le problême de la cause du mal physique et moral lui semble un mystère impénétrable pour nous. Elle fait la remarque ingénieuse, et plus propre au moins que l'hypothèse de King à consolider le principe moral, que le mal physique et le mal moral, par rapport au genre humain, ont été tolérés par Dieu, afin que l'homme pût devenir peu-à-peu plus heureux, et augmenter de perfection à l'infini; ce qui valait mieux pour un être fini que de s'élever tout d'un coup au degré de perfection et de bonheur où il lui était possible d'arriver de lui-même. Mais l'auteur convient avec franchise que cette remarque est exposée à de nombreuses difficultés, et qu'en particulier elle ne justifie point le mal auquel les animaux sont sujets. Dans un autre chapitre, elle s'efforce de réfuter les objections sceptiques de Bolingbroke contre la survivance de l'âme et son état après la mort, en disant que l'autorité de la loi morale et son influence sur la volonté dépendent de ce qu'on croit à l'immortalité de l'âme et à un état futur de rémunération morale.

Je dois encore faire mention d'un des écrivains anglais les plus récens sur la philosophie, Dugald Stewart, professeur de morale à Edimbourg. Son ouvrage intitulé : *Elements of the philosophy of the human mind*, est un syncrétisme des opinions de Hartley et de Reid, dédié aussi à ce dernier. Setwart borne absolument la connaissance, tant de l'âme que des choses extérieures, à ce que le sens commun nous en apprend, et croit pouvoir ainsi mettre l'étude de la métaphysique à l'abri du reproche de rouler sur des choses qui dépassent la sphère de notre intelligence, ou qui sont tout-à-fait inutiles dans la pratique de la vie. Il critique donc

d'abord les différentes manières dont les anciens philosophes expliquaient l'origine de nos idées des choses extérieures, et adopte ensuite l'opinion de Reid, que la philosophie doit se borner à développer le fait de la perception, et les lois de cette dernière, autant que l'observation nous apprend à les connaître, sans s'inquiéter de la cause première, subjective et objective de la nature, et de la possibilité des idées, choses qui sont tout-à-fait hors de notre portée. Dans le chapitre de l'abstraction, Stewart donne quelques considérations intéressantes et instructives, par exemple, sur l'usage auquel peut servir la faculté de tirer des abstractions et de généraliser; sur les erreurs, soit dans la spéculation, soit dans la pratique, qu'une application trop précipitée des principes généraux peut faire commettre; sur les différences que présentent les caractères intellectuels des individus, en tant qu'elles sont produites par la diversité de leur manière de généraliser et d'établir des abstractions; sur l'utilité et l'abus des principes généraux en politique. Les chapitres suivans renferment le développement du principe de l'association des idées. Ils sont presqu'entièrement écrits d'après Hartley. Stewart fait dériver de ce principe toutes les facultés intellectuelles et pratiques de l'homme.

CHAPITRE XVII.

Dispute entre les philosophes anglais au sujet du matérialisme et du déterminisme.

Plus la philosophie, tant théorétique que pratique, fit de progrès pendant le cours de la première moitié du dix-huitième siècle, plus aussi les questions relatives à l'essence de l'âme et au libre arbitre durent piquer la curiosité des philosophes, et leur inspirer d'intérêt. Les recherches sur la faculté de connaître, sur ses causes, et sur ses lois, dont on s'était occupé avec tant d'ardeur, semblaient rapprocher de plus en plus les savans d'une théorie psycologique satisfaisante, et promettre l'abolition totale des incertitudes que les anciens avaient laissées. D'un autre côté, la théorie de la morale, qui avait également attiré, d'une manière si vive, l'attention des penseurs, ne pouvait point prospérer sans la démonstration de la liberté de l'homme. On s'aperçut bientôt que toute dispute sur la règle suprême et le principe de la moralité était vaine et infructueuse, tant qu'on doutait encore qu'il y eût une moralité en général, puisque celle-ci est impossible sans la supposition du libre arbitre, et que les débats au sujet de la faculté de connaître, quoiqu'ils parussent propres par eux-mêmes à répandre du jour sur la nature de l'âme, avaient cependant besoin que cette dernière fût éclaircie pour qu'on pût espérer de les voir finir. C'était donc une suite très-naturelle de l'état où se trouvait alors

la philosophie, que la nature de l'âme et le libre arbitre devinssent les objets spéciaux des recherches des philosophes.

Il est vrai qu'on a disputé sur la nature de l'âme et sur la liberté de l'homme, presque depuis l'époque de la première origine de la philosophie, et que, depuis long-temps, il s'est formé des sectes professant et soutenant à cet égard des idées opposées; mais il n'en était que plus méritoire, dans un temps où l'histoire de la science faisait connaître un nombre considérable d'opinions différentes et de raisons plus ou moins fortes pour et contre, de prendre la peine de les rassembler toutes, de les comparer, de les examiner, d'en tirer des résultats, et, lorsque ceux-ci ne satisfaisaient pas, de tenter des essais, afin d'arriver à des idées nouvelles et plus exactes. Malgré la dissidence des sectes religieuses, la croyance théologique dominante avait cependant, chez les modernes, sinon paralysé entièrement, au moins enchaîné et renfermé dans des limites étroites le libre exercice de l'esprit à l'égard de ces objets de spéculation. Professer le matérialisme et le déterminisme, non-seulement passait, dans l'esprit d'un grand nombre, pour une hétérodoxie philosophique, accusation dont ceux qui admettaient ce double dogme n'avaient certainement pas beaucoup à s'inquiéter, mais encore était considéré comme un défaut de religion, et, suivant la conclusion immédiate qu'on en tirait, comme une hérésie pernicieuse à l'état. Ce dernier préjugé pouvait devenir très-funeste aux philosophes qui manifestaient leur conviction, et il le fut réellement à plusieurs, ainsi que l'exemple de Bayle et d'autres encore le démontre. Les dogmes théologiques des sectes régnantes supposaient la spiritualité de l'âme, ou l'enseignaient expressément. On

n'admettait pas moins, même dans l'Eglise protestante, la doctrine de l'indéterminisme, quoique celle de la non-existence du libre arbitre eût compté des partisans et des apologistes jusque parmi les instigateurs et les chefs de la réformation. Les dogmes du spiritualisme et de la liberté morale avaient donc la majorité des voix pour eux : ils pouvaient s'appuyer d'un argument qui semblait pulvériser le parti adverse, l'appel à la révélation. L'empire du préjugé théologique sur la grande multitude des savans, et les rapports politiques de l'Eglise, qui se trouvaient en relation si intime avec la croyance à ses propositions fondamentales, faisaient qu'il leur était facile, sinon de réfuter complètement les sectateurs de l'opinion contraire, au moins de les réduire au silence, de les rendre suspects, et de *mettre leur* fortune, leur honneur et leur vie en danger. Dans un pareil état de choses, la raison était en quelque sorte paralysée, et elle manquait de courage pour se livrer à des spéculations libres, ou au moins pour publier les résultats de celles auxquelles elle s'adonnait. Il fallait donc que l'esprit des peuples secouât les chaînes des préjugés religieux et de l'autorité de l'Eglise établie sur ces derniers, avant qu'il fût possible de porter l'étude de la philosophie à un degré de perfection dont les prêtres redoutaient l'issue.

L'Angleterre et la France furent les premiers pays qui virent éclore cette liberté de penser. Cependant elle prit son essor, chez les Anglais, d'une manière et au milieu de circonstances infiniment plus favorables à la cause de la vérité que parmi les Français. Elle fut, en Angleterre, la suite des troubles politiques de la nation, et, peu-à-peu, non-seulement elle y devint la manière de penser dominante du peuple, mais encore elle y fut autorisée et conso-

lidée par les lois. En France, au contraire, elle fut, pour ainsi dire, arrachée de force par quelques écrivains hardis, et la hiérarchie, qui sait si souvent mettre le gouvernement dans ses intérêts, la combattit sans cesse, et l'attaqua d'abord avec avantage. Chez les Anglais, la liberté philosophique naquit du pur amour de la vérité, et fut soutenue avec courage. Chez les Français, elle fut le fruit du caprice, de la légèreté d'esprit, de la malice et des dispositions morales de plusieurs hommes de génie, sur les spéculations desquels la situation individuelle où ils se trouvaient exerça, dans le même temps, son influence. Moins les philosophes anglais rencontrèrent d'obstacles de la part du gouvernement ou des prêtres, moins aussi ils éprouvèrent la tentation de rejeter ou de tourner en ridicule les opinions philosophiques qui s'accordaient avec la constitution de l'Eglise et de l'état. Le peuple anglais ne se laissait, par conséquent, point éblouir de suite par les raisonnemens plausibles d'une secte : le parti opposé lui inspirait assez d'estime pour qu'il examinât les argumens de ses adversaires, et qu'il ne se décidât qu'après les avoir pesés de sang froid. Mais les philosophes français, animés d'une haine implacable contre la tyrannie du gouvernement et du clergé, furent entraînés par la passion dans l'extrême opposé. Ils croyaient, et non sans raison, que le clergé était un instigateur du despotisme royal, et des mesures que le gouvernement prenait pour s'opposer, autant que possible, aux progrès des lumières : aussi dirigèrent-ils principalement leurs armes contre les prêtres. Pour ébranler la hiérarchie jusqu'en ses fondemens, ils attaquèrent l'autorité de toutes les religions positives, et rien n'était plus propre à les conduire à leur but que de soutenir le matérialisme et le déterminisme, puis-

que ces deux doctrines conduisaient nécessairement au fatalisme général, qui rendait toutes les religions positives indifférentes, ou plutôt qui les renversait de fond en comble. Ce ne fut donc pas seulement l'intérêt de la vérité qui guida les philosophes français dans leurs travaux; mais ils y furent en même temps poussés par une passion personnelle, qui, sans être tout-à-fait injuste, nuisit cependant à la cause de la vérité et de l'impartialité. Aussi ne se bornèrent-ils point à des débats modérés, modestes et véritablement philosophiques, et cherchèrent-ils, bien au contraire, à en imposer au public par de brillantes déclamations, et à l'éblouir en déployant à ses yeux toutes les ressources de l'esprit. Comme la partie éclairée de la nation n'était pas moins animée qu'eux contre le despotisme du gouvernement et contre la hiérarchie, elle accueillit avec enthousiasme tous les ouvrages philosophiques qui tendaient à détruire la religion positive, et, avec elle, l'autorité tyrannique des prêtres. Le but que les écrivains se proposaient fut atteint. Le public fut convaincu ou entraîné, parce qu'il était disposé à se laisser convaincre ou entraîner. Il adopta sans examen les nouveaux résultats d'une philosophie plus libertine que libérale, parce qu'ils flattaient ses goûts. C'est ainsi que les philosophes français contribuèrent beaucoup moins que les anglais aux progrès de la vérité et de la science. Cette circonstance m'a déterminé à consacrer un chapitre particulier à l'histoire de la dispute dont le matérialisme et le déterminisme devinrent l'objet en Angleterre. Je m'y suis cru d'autant plus autorisé que la dispute roule exclusivement sur ces deux objets, au lieu que les doctrines des philosophes français, à l'égard de la nature de l'âme et du libre arbitre, forment plutôt un corps de système philosophique

qu'elles ne sont exposées comme des conclusions tirées de ce système.

La dispute sur le matérialisme et le déterminisme, en Angleterre, se rattache d'une manière très-intime aux contestations que la philosophie de Hume avait fait naître, et dont il a été parlé précédemment. Outre Reid, Beattie et Oswald, Joseph Priestley, ecclésiastique de Birmingham, dans le comté de Warwick, prit aussi part à ces dernières. Cependant il était antagoniste non-seulement de Hume, mais encore des trois écrivains qui viennent d'être désignés. Il soutint, contre l'un, les droits de la religion naturelle, et, contre les autres, ceux de la philosophie, que ses trois adversaires prétendaient soumettre aux décisions du sens commun. Je ne tarderai pas à m'étendre davantage sur ceux de ses écrits qui se rapportent ici. Dans son livre intitulé : *An examination of Reid's inquiry into the human mind ; Beattie's Essay on the nature and immutability of truth ; and Oswald's Appeal to common sense*, il parut prendre la défense du matérialisme par rapport à l'âme humaine. Telle fut la source de la dispute qu'il soutint ensuite avec beaucoup d'énergie et d'animosité.

Dans le système du spiritualisme, les idées de matière et d'esprit sont absolument opposées l'une à l'autre. La matière est le composé, le divisible, et, comme telle, un objet des sens. L'esprit est le simple absolu, et ne peut être conçu que par la pensée. Priestley trouvait, avec raison, ce contraste incompréhensible, en tant qu'il s'exprime chez l'homme. L'esprit et la matière n'ont, en effet, aucune qualité commune, par laquelle ils puissent s'affecter l'un l'autre. La matière est dans l'espace; l'esprit n'a pas le moindre rapport avec l'espace, et n'en occupe pas non plus la plus petite partie

concevable par la pensée ; rigoureusement parlant, il n'existe donc pas plus dans le corps que dans la lune. Priestley admettait, au contraire, que l'homme est un être d'une composition homogène, et que la faculté de sentir, ainsi que toutes les autres facultés dites intellectuelles, ne sont qu'un résultat nécessaire ou accidentel de la structure organique du cerveau ; que, par conséquent, l'homme périt tout entier à l'époque de la mort, et que nous n'avons aucune espérance de vivre au-delà du tombeau, si ce n'est celle qui nous est donnée par la révélation.

Priestley n'avait, il est vrai, exprimé que problématiquement son opinion sur la nature de l'âme humaine, et sur la survivance de cette âme après la mort. Cependant elle excita des murmures contre lui, et ses adversaires en prirent occasion de l'accuser d'athéisme, d'irréligion, et même d'hypocrisie, parce qu'il s'était donné pour un défensenr de la religion. Priestley se trouva engagé, de cette manière, à mieux étudier encore la nature et les rapports de l'esprit et de la matière, afin de donner plus de poids à l'idée qu'il s'en était formée, et surtout à démontrer que son opinion, non-seulement ne contrastait point avec la révélation, mais encore s'accordait mieux avec elle que le spiritualisme, et qu'on ne devait rien en craindre pour la religion, notamment pour le christianisme. Les résultats de ses recherches sont consignés dans les *Disquisitions relating to matter and spirit*, ouvrage auquel il a joint encore une histoire des différentes opinions émises par les philosophes sur l'origine de l'âme et sur l'essence de la matière.

Il commence par rapporter les règles assignées par Newton à la méthode qu'on doit observer quand on étudie la nature : 1.° de ne pas admettre plus de causes qu'il n'en faut pour expliquer les phénomènes;

2.° de rapporter autant que possible les mêmes effets aux mêmes causes.

L'opinion ordinaire qu'on se forme de la matière la représente comme une substance solide ou impénétrable, qui n'a pas une seule force, et qui demeure dans un état de parfaite indifférence, à l'égard, soit du mouvement, soit du repos, tant qu'une force étrangère ne la meut point. Priestley réfute d'abord cette idée. La matière n'est pas, selon lui, une substance absolument et purement inerte; mais elle possède aussi des forces propres, et elle a essentiellement celle d'attraction et de répulsion réciproques dans toutes ses parties. Outre ces forces radicales, et par elles, la matière possède la qualité de l'étendue.

La question suivante se présente donc à résoudre : La nature et l'activité de l'homme peuvent-elles être expliquées uniquement par les forces radicales et les qualités essentielles de la matière? L'homme est un être qui sent et qui pense. Les facultés de sentir et de penser ont leur siége dans le cerveau et le système nerveux. En effet, le sentiment et la pensée sont toujours accompagnés d'un certain état du cerveau, d'où l'on peut conclure qu'ils sont des qualités de ce même cerveau. On ne connaît aucun homme qui ait conservé la faculté de penser quand son cerveau avait été lésé, et lorsqu'on rencontre la démence et le délire chez un individu, on peut assurer sans crainte qu'il y a un dérangement dans son cerveau.

Priestley allègue encore, en faveur du matérialisme, plusieurs autres argumens, dont quelques-uns lui sont propres.

1.° C'est un fait notoire que le développement et la maturité des facultés de l'âme suivent pas à pas le développement et la maturité de l'encéphale, et qu'au contraire, à mesure que l'organisation corporelle s'affaiblit avec l'âge, les facultés de l'âme diminuent

aussi, et disparaissent même souvent tout-à-fait. Evidemment donc, la perfection des facultés, dans cette vie, dépend de la santé du corps et du cerveau, et n'est pas possible sans elle. En conséquence, il paraît être fort peu philosophique, et même absurde, de prétendre que cette perfection de la faculté de penser doit exister à un bien plus haut degré encore après la mort, quand le corps et le cerveau sont détruits. La mort, en effet, serait alors avantageuse à la pensée, et constituerait une maladie du corps. Plus le corps approcherait du terme de sa dissolution, plus la faculté de penser se manifesterait librement et sans obstacle. Or, l'expérience nous apprend précisément le contraire.

2.° Toutes nos idées sont, ou produites immédiatement par les sens, ou dérivées d'impressions reçues par les sens. L'existence des idées dépend donc de celle du corps organisé. Mais la pensée n'est point possible sans un magasin d'idées. Donc la possibilité de la pensée sans un corps organique, non-seulement n'a point d'évidence par elle-même, mais encore est en contradiction directe avec l'expérience. Clarke avait objecté que les sens ne sont peut-être pas les seuls instrumens des idées, que celles-ci peuvent être procurées à l'âme par d'autres moyens et y arriver par d'autres voies, et que, par conséquent, la possibilité de la pensée ne cesse point en même temps que les organes corporels des sens sont détruits. A la vérité, on ne peut point révoquer absolument en doute cette conjecture. Nous avons pu avoir autrefois d'autres sens, ou nous pourrons aussi en acquérir un jour d'autres, et, par conséquent, avoir des idées tout-à-fait différentes de ce que sont actuellement les nôtres. Mais, d'un autre côté, cette conjecture n'a point de base solide, et ne peut, par conséquent, point être justifiée. Elle ne nous auto-

rise même pas à prétendre qu'il soit possible d'acquérir des sensations et des idées sans avoir de sens corporels. Il s'agit ici de savoir si l'âme est, d'après sa nature, un être entièrement indépendant du corps, et c'est ce que l'expérience ne pourra jamais nous apprendre. Si l'âme était indépendante du corps, son indépendance devrait se manifester dans certains états de ce corps, par exemple, pendant le sommeil, ou pendant un évanouissement : or nous n'en apercevons jamais la plus légère trace.

3.° Si le principe de l'âme était immatériel et immortel, il s'ensuivrait que toutes ses facultés particulières le seraient également. Mais nous remarquons que ces facultés deviennent toujours de plus en plus faibles, et qu'elles finissent même par s'anéantir tout-à-fait avant la mort. La seule conclusion applicable ici est donc celle que nous appliquons au corps lui-même. De la cessation de l'excitabilité des sens et de la conscience, nous concluons la mort du corps ; nous devons donc aussi, de la disparition des facultés de l'âme, conclure que l'âme meurt en même temps que le corps.

4.° Le principe immatériel de l'âme humaine doit être simple et indivisible. Il ne peut avoir ni étendue, ni longueur, ni épaisseur, ni largeur. La simplicité et l'indivisibilité doivent appartenir à tout ce qui se rapporte à ce principe. Mais il est absolument impossible de concilier cette hypothèse avec la nature des sensations et des idées. Les idées sont nécessairement produites par les objets extérieurs, et elles y correspondent. Certains de ces objets sont divisibles, donc les idées doivent l'être aussi. Cependant les idées sont nécessairement dans l'âme après sa séparation d'avec le corps. Comment prétendre ici que l'âme est simple ? Prenons pour exemple l'idée d'un homme : nécessairement elle doit correspondre

à un homme objectif; elle doit avoir les caractères de cet homme, une tête, un tronc, des membres; elle est donc composée de parties. Mais comment le divisible peut-il se trouver dans une substance indivisible? On est donc obligé d'admettre que, puisque l'âme renferme des idées d'objets matériels divisibles, elle doit être elle-même de nature matérielle.

5.º Rien ne contrarie plus la simplicité et l'indivisibilité de l'âme que la grande multiplicité des états de cette âme, que les défenseurs du premier système négligent presque toujours, ou à laquelle, au moins, ils ne semblent pas donner assez d'attention. Cette grande multiplicité des états de l'âme est nécessairement toujours accompagnée de variabilité, en particulier de perfectionnement et de dépravation, qui se rapprochent beaucoup de la destruction, et qui sont absolument incompatibles avec la simplicité naturelle et absolue de l'âme.

C'est, en général, suivant Priestley, un préjugé bien dénué de fondement, que ce qu'on a coutume d'objecter contre le matérialisme. On le croit funeste à la religion révélée, tandis qu'il s'accorde bien mieux avec elle que la manière de voir contraire. Ce dernier système engendre une foule de questions embarrassantes et insolubles, qui ne se présentent point quand on adopte le matérialisme. Telles sont les suivantes : Quel était l'état de l'âme avant son association avec le corps? Dans quel état se trouve-t-elle pendant le sommeil ou l'évanouissement, lorsque le corps est en apparence mort, comme chez les personnes ivres? Comment une âme spirituelle peut-elle exister sans corps après la mort? Toutes ces questions, et autres semblables, sont de nature à ce que les partisans de l'immatérialisme ne puissent pas les résoudre de manière à satisfaire la raison.

Ajoutons encore des considérations d'un autre

genre. Si on prend le rapport de l'homme au monde animal, il faut, dès qu'on accorde une âme immortelle au premier, en donner également une aux animaux, parce que les âmes animales ne diffèrent point de celles des hommes quant à la nature, mais seulement quant au degré de perfection. Or que pensera-t-on de l'état des âmes animales après la mort, état qui devient alors bien plus difficile à expliquer et bien plus incompréhensible que quand on adopte le matérialisme.

Les spiritualistes ont coutume d'affecter d'avoir une très-haute idée de la dignité des substances immatérielles, et une sorte de mépris pour tout ce qui s'appelle matière. Mais ils seraient cruellement embarrassés si on leur demandait quel but et quelle utilité a le corps? Les philosophes de l'antiquité qui croyaient à la préexistence de l'âme, n'étaient, à la vérité, point arrêtés par cette difficulté. Ils considéraient le corps terrestre comme une prison de l'âme, et pensaient, en conséquence, que celle-ci y est renfermée par forme de punition. Au contraire, les philosophes modernes ont rejeté l'hypothèse de la préexistence de l'âme, et celle de péchés commis avant l'époque de la naissance : cependant ils ont maintenu l'hypothèse de la corruption de la matière; ils ne peuvent donc point faire de réponse raisonnable à la question qui vient d'être posée.

Dans le système du spiritualisme, le rapport de l'âme au corps, et l'influence réciproque de ces deux substances, sont également des mystères impénétrables. On ne peut pas découvrir le moindre mode d'association entr'elles, ni la moindre raison de la possibilité et de la réalité de cette association.

Combien, au contraire, le matérialisme est simple et approprié à la nature actuelle, ainsi qu'aux rapports de l'homme! L'homme n'est regardé ni plus

ni moins que comme un être tel que l'expérience nous apprend à le connaître réellement. Son existence commence à l'instant de sa conception dans le sein de la mère, et peut-être à une époque encore plus reculée. Les facultés corporelles et spirituelles que possède une seule et même substance se développent, mûrissent et décroissent toutes dans la même proportion. Quand la machine humaine se détruit, elle demeure dans cet état de dissolution jusqu'à ce qu'il plaise à la Divinité toute puissante, qui lui donna l'existence, de la rappeler de nouveau à la vie. Avec le secours du matérialisme, pense Priestley, on peut écarter les causes de certaines doctrines qui corrompent à un point extraordinaire le christianisme, lequel consiste réellement en un mélange hétérogène d'idées païennes, contradictoires les unes avec les autres, et qui servent de base au système de la révélation. Le système chrétien ne promet de récompenses aux justes qu'à la résurrection générale, et ne menace le méchant d'une punition qu'à la fin du monde. Au contraire, le système de l'immatérialisme rend nécessaire d'assigner aux âmes des décédés un lieu de séjour, où, puisqu'elles ont la conscience, elles se trouvent nécessairement aussi dans un état de plaisir ou de douleur, de récompense ou de châtiment. Cependant, comme l'expérience n'offre aucun fait qui puisse servir à la connaissance de la nature de cet état intermédiaire de l'âme, il en est résulté toutes les rêveries sans nombre dont il a été le sujet, et en particulier le dogme religieux du Purgatoire, qui a tant servi dans l'Église catholique à favoriser la superstition, et à consolider l'empire de la hiérarchie sur les esprits. Priestley rapporte encore plusieurs autres exemples de l'influence funeste que le système de l'immatérialisme a exercée sur celui de la religion positive.

En continuant de développer et de défendre l'hypothèse des matérialistes, Priestley examine attentivement aussi diverses objections qu'on peut élever contre cette théorie, et surtout celles qui dépendent d'une fausse interprétation de la nature de la matière, de ses forces et de ses qualités.

1.° *Les qualités essentielles de la matière sont la figure et le mouvement. Le sentiment et la pensée n'ont aucune analogie avec elles, et on n'entrevoit, par conséquent, point comment la matière pourrait leur donner naissance à tous deux.* Priestley prétend que cet argument tire toute sa force de notre ignorance. Nous ne pouvons assurément point concevoir comment la matière sent et pense; mais nous ne pouvons pas davantage prouver l'impossibilité qu'elle ait reçu la faculté de sentir et de penser. Il n'y a pas d'analogie, même éloignée, entre voir, entendre et odorer, et cependant ces facultés sont propres à un seul et même pouvoir de l'âme. Celui qui ne pourrait qu'entendre ne saurait concevoir comment l'homme est en état de voir; mais il ne pourrait pas conclure de là l'impossibilité de voir; la vue est donc un fait. Non-seulement l'immatérialisme ne gagne rien à l'objection précédente, mais encore on peut la tourner contre lui. Nous ne saurions concevoir comment une substance immatérielle pourrait sentir et penser, puisque nous n'avons, en général, point d'idée claire, ni de la substance, ni des qualités d'un esprit.

2.° *L'existence des idées générales ne se concilie point avec le matérialisme. Si l'âme matérielle pouvait réfléchir sur ce qui se passe en elle, elle n'y rencontrerait que des impressions matérielles et spéciales, mais non des idées abstraites et métaphysiques.* Cette objection naît d'une opinion inexacte

qu'on se forme touchant l'origine et la nature des idées générales. Si, adoptant le système de Platon, on croit les idées générales innées, et tout-à fait différentes des idées acquises par les sens, il se présente en effet la question de savoir comment elles pourraient exister dans une âme matérielle, ou être produites par elle; mais Priestley renvoie à la théorie des idées abstraites inventée par Locke, théorie d'après laquelle le développement de ces idées ne contraste pas le moins du monde avec le matérialisme. Il est clair, suivant Locke, que toutes les idées dites abstraites sont particulières, et que l'abstraction ne naît que parce qu'on laisse de côté les caractères des idées propres aux objets individuels auxquels ces idées se rapportent.

3.° *L'âme se détermine d'après des motifs, et ne peut, par conséquent, point être matérielle. Il serait absurde d'admettre que la matière fût mue par des argumens, des syllogismes et des démonstrations. Dans la conversation, les mots excitent le rire ou un état passionné. Ces affections ne peuvent point être l'effet physique des mots articulés; car alors les mots produiraient toujours le même effet, qu'on les comprît ou non. Elles doivent donc avoir pour cause le sens des mots, qui est immatériel, qui agit sur le corps par l'intelligence, et qui y excite les mouvemens des esprits vitaux, du sang et des muscles*. Priestley répond : Les motifs et les idées ne peuvent absolument point être considérés comme des choses immatérielles. On avance là une proposition qu'il faudrait commencer par prouver. Au reste, si on pose une fois et si on doit poser en fait que des motifs déterminent l'âme matérielle à agir, il est, sans contredit, plus facile de concevoir comment la chose peut avoir lieu, quand ces motifs sont

les affections d'une substance matérielle, que dans l'hypothèse où ils appartiennent à une substance qui n'a rien de commun avec la matière.

4.° *La conscience de l'identité de personne fournit encore une preuve contre le matérialisme. Cette conscience réunit toutes les forces et toutes les opérations de l'âme comme appartenant à un seul et unique sujet : elle est donc simple.* Priestley pense qu'elle n'exprime rien de plus, sinon que je suis seulement une personne unique, une seule substance sentante et pensante, et que je ne suis point deux personnes; mais ce n'est pas une preuve que la personne ne puisse point être partagée, pas plus que ce n'en est une qu'une sphère soit composée de matériaux indivisibles, parce qu'elle ne forme qu'une seule et unique chose. On ne peut point, à la vérité, diviser une sphère de manière qu'il en résulte deux; mais la matière peut en être divisée, de sorte qu'elle cesse entièrement d'être une sphère. Or, telle est la divisibilité accordée à la personne de l'homme.

5.° *Le principe de la conscience semble exister d'une manière absolue chez l'homme, et ne point appartenir à chaque parcelle du cerveau : par conséquent aussi, l'âme ne saurait être matérielle.* Priestley répond qu'il peut y avoir unité de tout le système nerveux comme unité d'un atome seul, et qu'une certaine quantité de ce système est même nécessaire pour produire les différentes idées et affections composées qui appartiennent à l'esprit humain. Le sentiment qui correspond au moi ne lui paraît point différer essentiellement des idées composées.

6.° *En adoptant le système des immatérialistes, on ne saurait expliquer la possibilité de comparer les idées, ni, par conséquent non plus, le mode de production d'un jugement, d'une conclusion, d'une idée d'harmonie et de proportion. Supposons même que*

l'hypothèse d'Hartley soit exacte, et que les idées se comparent ensemble au moyen d'une vibration dans le cerveau, il doit cependant y avoir une substance différente du cerveau, qui les perçoive, et qui observe l'état de l'encéphale. Priestley réplique : On interprète mal le système des matérialistes, si on croit que les vibrations du cerveau lui-même sont les idées. Ce ne sont que de simples vibrations, sans qu'aucune perception les accompagne. Mais, outre la faculté de vibrer, le cerveau a encore celle d'apercevoir ou de sentir, parce qu'il n'existe pas une seule raison qui puisse engager à la lui refuser. Cependant si on accorde l'existence de cette faculté, tous les phénomènes de l'âme humaine sont susceptibles d'être rapportés au système matériel nerveux, et la faculté de sentir peut tout aussi bien être propre au système nerveux entier qu'à un atome.

7.° *L'attention volontaire est un état spirituel, et ne peut point être l'effet d'une vibration matérielle.* Il semble que Priestley, pour échapper à cet argument, refuse d'admettre dans l'âme une faculté particulière, dépendante même du libre arbitre, de diriger volontairement l'attention sur une chose. L'attention à une idée n'est, suivant lui, que la simple perception de cette idée, et une attention prolongée n'est, par conséquent, non plus qu'une perception prolongée.

8°. *Si on réfléchit à l'état de l'esprit humain pendant qu'il a la conscience de ses idées et de sa faculté de penser, on voit manifestement qu'il existe une différence essentielle entre les idées et l'esprit qui s'occupe d'elles. Le cerveau ne peut pas se contempler lui-même, de même qu'un homme qui lit ne peut pas être dans le même temps son livre.* Mais, dit Priestley, comment distinguer le lecteur et le livre dans un esprit incorporel? L'esprit doit avoir un lieu pour ses

idées, et un principe de l'intelligence pour en faire usage. Donc si l'argument prouve d'un côté contre le matérialisme, de l'autre, il fait douter de l'indivisibilité d'un esprit, notamment de celle de la Divinité, qui embrasse et qui domine toutes les idées possibles.

9.° *Tout homme considère son corps comme à lui, et non comme lui-même. Le corps est dominé par l'âme avec liberté, et doit lui obéir. Chacun peut former et habituer son corps ainsi qu'il plaît à sa personne raisonnable: il peut le léser, le mutiler, ou même le détruire par un suicide. Si l'homme n'était que corps, il ne pourrait pas distinguer ce dernier de sa personne (de son âme)*. Priestley, prenant presque le ton d'un sophiste, oppose à cette objection : On est aussi dans l'usage de dire : *Je consacre mon corps et mon âme*. Dans cette manière de s'exprimer, quel est l'être qui consacre? Rigoureusement parlant, le corps seul pourrait parler de son âme. D'ailleurs cet argument est emprunté au langage familier, qui repose sur des idées populaires, et qui ne prouve rien ici.

10.° *Il existe évidemment chez l'homme deux intérêts, celui de la raison et celui du penchant, qui sont fort souvent en collision ensemble, et qui doivent appartenir à des sujets différens, mais qui ne peuvent point exister de la même manière dans la même substance, le corps*. Priestley convient que les penchans et la raison sont en guerre ensemble; mais il ne croit pas qu'on doive en conclure la spiritualité de la substance raisonnable. Les penchans ne sont, dans l'argument précédent, attribués qu'au corps seul: cependant il règne un contraste infiniment plus prononcé entr'eux-mêmes, qu'entre la raison et eux. Ils devraient donc alors appartenir à plusieurs sujets, et cependant on les attribue au corps seul. Dès qu'on distingue le corps et l'âme l'un de l'autre, il devient

très-douteux que les désirs et la volonté ne soient pas des actes de l'âme.

11°. *Il y a dans le corps un principe qui le maintient, qui en régit les actes de la manière la plus propre à le conserver, et qui, dans les cas où il vient à être lésé ou à souffrir, s'attache à trouver les moyens de le rétablir. Le corps doit donc être considéré comme une substance qui se trouve encore sous la direction d'une autre chose, laquelle le gouverne, et diffère en conséquence spécifiquement de lui.* Priestley répond: Nous disons aussi que la raison domine les passions, agit sur la volonté, se sert de la mémoire, et que ces deux dernières facultés lui sont soumises; mais il ne s'ensuit pas qu'elles appartiennent à une autre substance que la raison.

12°. *L'âme est un principe qui jouit par lui-même de l'activité. La nature a toujours besoin d'une impulsion extérieure pour entrer en mouvement; l'âme ne peut donc point être matérielle.* Priestley nie la majeure de ce raisonnement, en faveur de laquelle on ne peut pas même, dit-il, alléguer la moindre apparence. Dans l'état actuel de l'âme, et cet état est le seul d'après lequel nous puissions raisonner, elle n'acquiert ses idées uniquement que par l'intermède des sens; mais, avant qu'elle ait reçu des idées, il n'est pas possible d'employer aucun pouvoir actif ou passif. Comme tous les actes et mouvemens de l'âme sont accompagnés de sensations et d'idées, ou qu'ils succèdent à des sensations et à des idées; on peut même admettre que ces dernières les occasionent et les engendrent. Ce qu'est la force étrangère qui met une boule en mouvement, les sensations et les idées le sont pour l'âme; car, sans idées ou sensations intérieures, on ne peut absolument démontrer aucune opération spontanée de l'âme Mais les sensations, comme principes à proprement

parler actifs dans l'homme, sont d'origine corporelle.

13°. *Le principe qui pense en nous ne se fatigue et ne s'affaiblit jamais ; au contraire, le corps succombe quelquefois de lassitude, L'âme, pendant la veille, accomplit ses fonctions en même temps que le corps ; mais elle ne discontinue pas non plus d'agir pendant le sommeil : elle est donc toujours active, et cette circonstance nous autorise à conclure qu'elle est immatérielle.* Cet argument, répond Priestley, repose sur une idée tout-à-fait fausse de la chose. Le cerveau diffère, à la vérité, tellement des autres systèmes du corps humain, que certains désordres qui font souffrir beaucoup le restant de l'économie l'affectent fort peu ; de même que les jambes peuvent se bien porter pendant que nous ressentons des douleurs dans les bras. Quand donc le cerveau lui-même n'est point affecté immédiatement, la faculté de penser qui dépend de lui peut être très-active, quoique le corps soit du reste malade. Mais il est contre toute observation que l'âme redevienne active pendant le sommeil sans l'assistance du corps. Suivant toutes les apparences, la pensée nous fatigue précisément de la même manière que la promenade, et prétendre que le corps seul éprouve alors de la lassitude, c'est avancer une assertion gratuite. Nous avons autant de sujet de croire que la pensée s'épuise dans le premier cas, que d'admettre que la faculté de marcher s'épuise dans le second. Il n'est point vraisemblable que nous pensions quand nous dormons profondément : au contraire, la pensée paraît reprendre de nouvelles forces, pendant le sommeil, par les mêmes moyens qui en procurent également de nouvelles à l'énergie musculaire.

14°. *Il est incompatible avec le matérialisme que nous puissions quelquefois nous livrer entièrement à*

la contemplation de choses absentes ou purement idéales, et que ces méditations nous empêchent de percevoir les impressions que les objets réels font actuellement sur nos sens. Priestley pense que l'absence d'esprit est le produit d'idées et impressions antérieures et actuelles plus fortes, qui font que nous n'avons point la conscience d'autres idées et impressions plus faibles. L'absence d'esprit est quelque chose d'absolument involontaire. Elle ne résulte point d'un choix libre, et ne l'exige pas non plus; car ce serait supposer que, pendant sa distraction, l'esprit aurait aperçu aussi d'autres objets.

15°. *Une des principales raisons qui inspirent tant de répugnance pour le matérialisme, c'est que nous craignons que notre existence ne soit anéantie à la mort, crainte qui n'a pas lieu quand on admet l'immatérialisme.* Priestley répond que toutes les choses matérielles ne sont pas absolument soumises à la destruction, si ce n'est dans des circonstances qui ne sont point naturelles. Les corps très-composés sont les seuls qui puissent, à proprement parler, être détruits. Il est possible que le corps humain soit totalement soustrait à la destruction, et que, comme la révélation l'assure, le périssable produise l'impérissable, et le mortel l'immortel. En outre, de l'immatérialité d'une substance, il ne suit pas nécessairement que cette substance ne soit point sujette à la destruction. Nous ne savons rien autre chose de la substance immatérielle, sinon qu'elle n'est pas matière; mais il nous est impossible de savoir, d'après cela, si elle ne peut point être détruite tout aussi bien que la matière. L'immatérialité totale est un attribut qu'on ne saurait prouver appartenir à d'autre être qu'à la Divinité.

Priestley passe ensuite à la critique d'une objection

que la considération de l'essence de Dieu fournit contre le matérialisme. On regarde, presque généralement, comme un dogme révélé, que la Divinité est une substance immatérielle, et qu'elle n'existe point dans l'espace. Mais on conclut que le principe pensant chez l'homme a de l'analogie avec l'essence de Dieu. Si donc ce principe était le propre d'une substance matérielle, l'essence divine pourrait être aussi matérielle.

Pour réfuter cette objection, ou pour l'éluder, Priestley hasarde des conjectures très-hardies sur la nature de la Divinité.

Il commence par rappeler que nous ne savons, à proprement parler, presque rien de nous-mêmes, et que, par conséquent, nous en savons encore bien moins de notre Créateur et de ses qualités. Nous connaissons très-peu les œuvres de Dieu, d'où il suit que nous connaissons bien moins encore son essence. En général, nous n'avons point une idée claire de l'essence des choses, et les mots *substance*, *essence*, sont des noms qui ne nous offrent aucune idée. Notre idée de la matière ne va point au-delà des forces de cette même matière, et elle nous laisse dans l'ignorance absolue à l'égard de l'essence qui forme la base de ces forces. Or, si nous ne pouvons même pas, pour ce qui concerne la matière, remonter plus loin que l'idée de ses forces, combien moins encore nous est-il possible d'aller au-delà des forces, des attributs et des qualités de Dieu, et d'arriver à la connaissance de son essence? Mais les forces et les qualités de la Divinité, en tant que demontrées clairement par les œuvres divines, ne sont pas seulement supérieures aux forces et aux qualités de l'esprit humain, avec lesquelles elles ont de l'analogie : elles en diffèrent encore, sous d'autres rapports, d'une manière tellement essentielle, que quelques

expressions dont nous nous servions pour désigner ces dernières, on ne saurait les leur appliquer que très-improprement.

Il existe, entre la nature de Dieu et celle de l'homme, entre l'intelligence infinie et l'intelligence finie, deux grandes différences essentielles qui nous sont connues, et vraisemblablement beaucoup d'autres que nous ne soupçonnons même point. La première consiste en ce que notre attention est nécessairement toujours bornée à une chose, tandis que l'attention de Dieu, qui crée et qui conserve toutes les choses, s'étend à-la-fois et de la même manière à toutes. Nous ne pouvons absolument pas nous former la moindre idée de cet attribut nécessaire de la Divinité; de sorte que, sous ce rapport, nul esprit fini ne saurait être mis en parallèle avec l'essence de Dieu. Secondement, la Divinité ne porte pas seulement son attention sur toutes les choses, mais elle est encore capable de les produire ou de les détruire. A cet égard, la force et la nature divines diffèrent essentiellement aussi des nôtres, et nulle expression, celle, par exemple, de nature ou d'essence, ne peut, à proprement-parler, servir pour les désigner toutes deux. Comme la nature divine a des qualités incompatibles avec toutes les natures créées et finies, on ne saurait, malgré qu'il doive y avoir une certaine qualité commune à tous les êtres qui ont une influence active quelconque les uns sur les autres, concevoir comment la Divinité pourrait posséder les qualités d'autres substances, d'une manière telle que ces qualités dussent porter chez elle le même nom. Par exemple, l'essence divine ne peut être objet d'aucun de nos sens, comme les autres choses que nous appelons matérielles; en effet, quoique Dieu doive être actif partout, et présent partout, cependant nous n'apercevons sa présence ni par la vue,

ni par l'ouïe, ni par le tact. Donc, l'essence divine, outre qu'elle nous est entièrement inconnue, de même que toute autre essence quelconque, a encore des qualités essentiellement différentes de celles de toutes les autres substances, en sorte que nous nous trompons à coup sûr, quand nous désignons par les mêmes noms ses qualités et celles de ces dernières substances.

Il suit de là qu'aucune preuve de la matérialité de l'homme ne prouve en même temps la matérialité de la nature divine. Si on interprète le mot immatériel de manière qu'il exprime une substance possédant des qualités et des forces essentiellement différentes de celles de la matière, on n'a rien à objecter contre l'application de ce terme à la nature de la Divinité. Mais, dit Priestley, si on le prend dans le sens des métaphysiciens modernes, pour indiquer une substance qui n'a pas une seule qualité commune avec la matière, et qui ne se trouve même pas dans la moindre relation d'espèce avec elle, on doit nier l'existence d'une substance pareille, parce qu'en vertu de cette définition, l'intelligence divine est dégagée de toute connexion avec le monde, et cesse d'exercer sur l'univers l'influence active qu'on ne saurait lui contester. Au reste, quels que soient les termes dont nous nous servions pour désigner la nature divine, ils ne peuvent point nous en procurer une idée plus parfaite. Dieu est et doit toujours demeurer pour nous la chose incompréhensible, l'objet de notre adoration. Comparés à lui, tous les autres êtres ne sont rien, et sont moins que rien. Il remplit tout dans tout, il est tout dans tout.

D'ailleurs, fait remarquer Priestley, le matérialisme qu'il établit n'est pas des plus grossiers : la matière n'y paraît pas absolument incapable d'intelligence et de volonté, de sorte que transporter

l'intelligence non-seulement chez un esprit fini, mais encore chez un esprit infini, ne choque point autant que le pensent les partisans de l'opinion généralement reçue. Ce que nous révérons en Dieu, ce sont les qualités de la sagesse suprême, de la toute-puissance, de la bonté infinie, de la Providence qui règle tout. Quelle que soit maintenant la nature de l'essence qui possède ces qualités, elle doit être tout aussi respectable, que nous l'appelions matérielle, ou que nous la nommions immatérielle : en effet, ce n'est pas la substance, puisque nous n'en avons pas la moindre idée, mais ce sont les qualités, qui forment l'objet de notre contemplation et de notre vénération. Nous ne pouvons connaître de Dieu que sa sagesse, sa puissance et sa bonté infinies. Nous en ressentons les effets à chaque instant de notre vie; mais il nous est impossible d'apercevoir la substance à laquelle ces qualités appartiennent : la connaissance qu'il nous est permis d'en acquérir ne saurait être qu'hypothétique, et chacun doit se borner à faire attention que ses idées de Dieu soient en accord avec les attributs connus de la Divinité.

On a prétendu que la matière est absolument incapable d'agir spontanément, parce qu'un mouvement en suppose toujours un autre, que nous sommes obligés de regarder comme sa cause. Mais, par la même raison, nous pouvons conclure que ce que nous appelons esprit n'a point non plus d'activité spontanée; car toute idée, et en général toute détermination de l'esprit humain, suppose une autre idée, ou une sensation corporelle, qui lui donne naissance; et, quand nous jugeons d'après ce qui se passe dans notre conscience, l'esprit est tout aussi peu actif par lui-même que le corps. Nous n'avons, à proprement parler, aucune idée de l'ori-

gine du mouvement ou de l'activité, et la difficulté ne disparaît ou ne diminue même point, lorsqu'au lieu de l'attribuer à la matière, nous la concédons à l'esprit; elle ne diminue également point, quand nous la transférons d'un être créé à un être incréé.

Nous savons qu'il doit y avoir une cause première, parce qu'il existe des choses réelles, parce que ces choses n'auraient pas pu exister sans une cause première, et parce que les causes secondaires nous conduisent nécessairement à une cause première; mais nous ne savons rien de l'essence de cette cause, dont nous connaissons seulement les effets, et nous nous perdons, à son égard, dans le vague des spéculations. Nous pouvons cependant dire que les spéculations ne présentent pas de plus grandes difficultés, soit que nous admettions la matérialité de l'esprit, soit que nous en supposions l'immatérialité. Au contraire, le système du matérialisme a l'avantage incontestable de nous délivrer tout-à-fait d'une autre difficulté, celle de savoir comment une substance immatérielle peut agir sur la matière : difficulté que Priestley regarde comme une impossibilité absolue, d'après les idées qu'on attache ordinairement aux mots matière et esprit. L'idée de la présence réelle de Dieu partout se concilie également mieux avec le matérialisme qu'avec l'idée d'un être qui n'a pas la moindre relation avec l'espace, et qui, en conséquence, n'existe, à proprement parler, nulle part.

Priestley soutient même que les livres sacrés n'enseignent, en aucune manière, l'immatérialité de la nature divine. Ils disent que Dieu est un esprit; mais, par cette expression, ils entendent seulement une force invisible. Ce que la Bible nous enseigne de Dieu, c'est qu'il a créé toutes les choses, qu'il

sait tout, qu'il connaît tout, qu'il est présent partout, qu'il régit tout, qu'il n'a point commencé, qu'il n'aura pas de fin, et qu'il est immuable. Nous ne savons rien de plus touchant la nature de Dieu.

Comme les théologiens, et même les philosophes, se sont servis du témoignage des écrivains sacrés pour prouver l'immatérialité tant de l'âme humaine que de la Divinité, Priestley se donne spécialement la peine de démontrer le contraire d'après l'Écriture-Sainte, et de faire voir que la théologie positive suppose bien plutôt l'hypothèse du matérialisme que celle de l'immatérialisme. Ce travail, par cela même qu'il a un résultat directement contraire aux idées reçues, et très-paradoxal au premier aperçu, est extrêmement remarquable, et mérite que j'en donne ici une esquisse; je laisserai seulement de côté ce qui n'a rapport qu'à la théologie positive, et n'intéresse point la philosophie. On dit que la révélation enseigne l'immatérialisme. Mais où et comment l'enseigne-t-elle? Cet objet est si important qu'on devrait croire que les écrivains sacrés se sont clairement et précisément expliqués, à son égard, dans l'histoire de la création de l'homme, dans celle de l'origine de sa mortalité, et dans la doctrine de la résurrection. Cependant ils gardent un silence très-surprenant sur l'immatérialisme, et manifestent en outre bien des idées qui doivent nous porter à leur attribuer une opinion totalement contraire, si on excepte un petit nombre de passages de la Bible, qui ont été mal traduits et mal interprétés, suivant Priestley, et qui sont en contradiction manifeste avec le sens et l'esprit de la plupart des autres passages.

Suivant la Bible, Dieu créa le premier homme du limon de la terre, et lui souffla un souffle vivant. Ici le *souffle vivant* constitue seul la différence entre la forme terrestre du corps humain, et l'homme

vivant parfait. Qu'est-ce que c'était que ce souffle vivant ? L'Écriture ne dit point que ce fût un principe immatériel, et on ne peut pas non plus le conclure d'une seule des expressions de la Bible. Le récit que ce livre fait de l'origine de la mortalité de l'homme ne fournit également pas le moindre document en faveur de l'immatérialisme, et semble, au contraire, venir à l'appui du système opposé. Après le péché, Dieu dit à Adam : *In sudore vultûs tui vesceris pane, donec revertaris in terram de quâ susceptus es. : quia pulvis es, et in pulverem reverteris*. L'Ancien-Testament parle toujours de la mortalité de l'homme tout entier, et jamais de celle du corps en particulier. Enfin, le dogme chrétien de la résurrection est incompatible avec l'immatérialisme. Si on admet ce dernier système, la résurrection, que les chrétiens regardent comme le but de toutes leurs espérances, devient totalement superflue, et n'est même pas désirable, parce que les vertus d'un esprit recevraient naturellement une récompense bien plus parfaite hors du corps. Le dogme de l'Écriture, que la rémunération morale des actions faites par l'homme dans la vie actuelle n'aura lieu qu'après la résurrection générale, est admis par un grand nombre de théologiens, qu'on ne peut cependant point décider à ne plus supposer l'âme immatérielle. Quelle idée ces théologiens ont-ils donc d'une âme immatérielle, qui existe des milliers d'années sans une seule idée ou sensation ? Une existence de ce genre est précisément comme si l'âme n'existait point du tout, de même qu'on détruit l'existence de la matière en lui enlevant l'étendue. Admet-on la survivance réelle de l'âme après la mort, et en même temps la cessation de la pensée, on en agit ainsi plutôt par le plaisir d'avancer une hypothèse que dans l'intention d'être véri-

tablement utile. Ceux qui ne croient point à la résurrection, mais qui supposent un état de rémunération morale immédiatement après la mort, et qui croient, par conséquent aussi, à l'immatérialité de l'âme, ont cependant un motif raisonnable d'admettre l'immatérialisme, parce qu'ils pensent soustraire de cette manière l'âme à la catastrophe que la mort fait éprouver au corps. Mais on ne parvient pas si aisément à expliquer comment les chrétiens, pour qui le dogme de la résurrection est un article fondamental de croyance religieuse, peuvent défendre l'immatérialisme avec tant de chaleur, et ne point, au contraire, s'apercevoir que cette doctrine est non-seulement superflue, mais encore nuisible à leur propre système. La résurrection n'a de base raisonnable que quand l'acte de la pensée cesse à la mort du corps, et on est autorisé à conclure de là que l'âme n'est pas un être aussi indépendant du corps qu'on a coutume de le croire. Dans le système des chrétiens, le corps est nécessaire pour toutes les idées et pour tous les actes de l'âme : et s'il en est ainsi, pourquoi l'âme ne dépendrait-elle pas également du corps pour son existence? Ou, en d'autres termes plus précis, pourquoi la pensée ne serait-elle pas une faculté du corps, et pourquoi ne pourrait-il pas se faire qu'il n'existât point d'âme différente du corps?

On a objecté que si l'âme n'avait pas la faculté naturelle de survivre au corps, ou si elle était inévitablement détruite par la mort, la résurrection, se rapportant alors à quelque chose qui n'existe point, serait la résurrection de rien, c'est-à-dire, serait en elle-même impossible; que, par conséquent, la résurrection exige de toute nécessité la survivance immédiate de l'âme après la mort du corps, et la spiritualité de cette même âme.

Il est vrai, répond Priestley, que la faculté de penser suppose nécessairement une substance, un système organique auquel elle soit inhérente. Mais si la pensée est nécessairement unie à la vie, il ne faut, pour rétablir toutes les forces et tous les pouvoirs de l'homme, rien autre chose que le rétablissement, dans l'état de vie, du corps, dont nulle partie ne peut se perdre. Dans aucun des passages de la Bible, où il est question de l'état de l'homme après la mort, on ne trouve nulle trace de sensation, de jouissance ou de pensée : au contraire, ces passages renferment des explications qui excluent totalement des idées pareilles. A la vérité, il semble que Jésus-Christ se servit quelquefois du mot *âme* pour désigner une substance différente du corps ; mais s'il le fit réellement, ce que Priestley croit très-incertain, ce ne fut peut-être que pour se conformer à l'opinion générale du siècle ; de même qu'il employa le terme de *possession* par l'esprit malin, et parla même aux maniaques comme s'ils étaient poussés par de mauvais esprits, à l'existence desquels il ne croyait certainement pas.

Cependant Jésus a dit une fois : « *Ne craignez pas « ce qui peut tuer le corps sans nuire à l'âme ; mais « redoutez bien plutôt ce qui peut précipiter le corps « et l'âme dans l'Enfer.* » Si nous réfléchissons toutefois attentivement aux paroles de l'Écriture-Sainte, et notamment aux discours et aux paraboles du Rédempteur, nous voyons que la punition n'a lieu dans l'Enfer qu'après la résurrection. L'opinion du Christ ne peut donc être autre, sinon que les hommes n'ont de pouvoir sur nous que dans cette vie, et que Dieu seul en aura dans la vie future. Par l'âme, il n'entend rien autre chose que la vie en général. Si les écrivains sacrés avaient eu réellement l'idée de l'âme comme d'un principe essentiellement

différent du corps, indépendant et immatériel, ils en auraient fait usage dans leurs argumentations en faveur de l'existence d'une vie future. Mais il est à remarquer que nous ne rencontrons pas un seul argument de cette nature dans tout le Nouveau-Testament. L'apôtre Saint-Paul, quoiqu'il s'étende fort au long sur cet objet, et qu'il écrive à des Grecs, chez qui la doctrine de Platon était connue et considérée, ne s'appuie cependant que de la promesse faite au nom de Dieu par le Christ, qui l'a confirmée en ressuscitant lui-même après sa mort. Mais comment peut-il être question de résurrection, lorsque l'âme survit au corps, conserve la pleine et entière jouissance des facultés de son esprit, et constitue, par conséquent, le sujet proprement dit de la rémunération morale? Ainsi, les reproches faits au matérialisme de détruire l'immortalité de l'âme et l'état de rémunération morale après la mort, et d'enlever par suite à la morale et à la religion leur plus ferme appui et leur base la plus solide, ne lui sont applicables que quand on fait abstraction du christianisme révélé. Mais, comme la révélation enseigne une résurrection générale et une rémunération morale après cette époque, pour les actions faites dans le cours de la vie, non-seulement les défauts reprochés au matérialisme disparaissent d'une manière complète, mais encore ce système est le seul compatible avec la doctrine de la résurrection, laquelle ne se concilie au contraire point avec l'immatérialisme, qui prive la résurrection de toute espèce quelconque d'intention et de but.

Priestley a incontestablement le mérite d'avoir répandu une plus vive lumière sur le rapport qui existe entre la résurrection des corps pour le jugement définitif et les idées philosophiques de l'immatérialité des âmes humaines. Nul doute que le

matérialisme ne semble plus en accord que le spiritualisme avec le dogme de la résurrection, quoique Priestley soit allé trop loin, en déclarant, à cause de ce dogme, que le Christ et les écrivains sacrés étaient matérialistes, et soutenant que tous les passages de la Bible où il est parlé du principe de l'âme sont favorables au matérialisme. Il n'y a cependant que la théologie positive des chrétiens qui rende le matérialisme plus admissible, parce qu'elle suppose le dogme de la résurrection; ce système ne gagne, au contraire, rien par-là dans l'esprit du philosophe, qui ne prend que la raison et l'expérience pour guides dans ses raisonnemens.

La plupart des argumentations de Priestley en faveur du matérialisme sont spécialement dirigées contre les écrits de ses compatriotes, entre autres, contre ceux de Baxter et de Wollaston, qui soutenaient le dogme de la spiritualité de l'âme. On ne peut pas disconvenir qu'il n'ait découvert, avec beaucoup de sagacité, les côtés faibles de quelques-uns des argumens employés par ces écrivains, fait ressortir davantage plusieurs difficultés qui accompagnent l'immatérialisme, et élagué d'autres objections qu'on était dans l'usage d'opposer au matérialisme, ou, au moins, contribué à démontrer qu'elles ont bien moins d'importance et de poids qu'on n'avait coutume de leur en accorder. C'est ainsi, entre autres, qu'il fixa, avec raison, l'attention sur ce que les spiritualistes ne sauraient faire concevoir le mode d'existence de l'âme dans le corps, son harmonie avec lui, l'action réciproque de tous deux l'un sur l'autre, le mode de préexistence de l'âme avant son union avec le corps, la possibilité de la connaissance des objets extérieurs après la mort de ce dernier, enfin, la nature et le sort des âmes des animaux : difficultés dont aucune ne se rencontre dans le système du

matérialisme. A l'argument, contre le matérialisme, qu'il faut croire Dieu lui-même matériel, si on suppose la matérialité de l'âme, il répond, avec beaucoup de justesse, que la nature de Dieu est incompréhensible, qu'on ne saurait la comparer à celle des êtres finis, et qu'en conséquence on ne peut rien prononcer à l'égard soit de sa matérialité, soit de son immatérialité. S'il avait de la disposition à croire Dieu matériel, parce que la Divinité n'a pas la moindre relation avec l'espace, et ne saurait, par conséquent, régir le monde, c'était une suite de son idée erronée de l'espace, qu'il considérait comme la condition absolument nécessaire de toute existence, même de celle de Dieu.

Mais, d'un autre côté, plusieurs argumens des spiritualistes, attaqués par lui, sont faciles à défendre : on peut même tellement faire disparaître les difficultés contre le spiritualisme dont il fait mention, qu'elles cessent de rendre ce système inadmissible ; en outre, ses propres raisons en faveur du matérialisme ne sont pas assez fortes pour le démontrer d'une manière suffisante. Le mode d'existence d'une substance spirituelle ne peut être que conçu par la pensée, et non vu par intuition, parce que l'intuition se trouve nécessairement soumise à la condition de l'espace et du temps, et que l'existence spirituelle est indépendante de cet espace et de ce temps. De ce que le spiritualisme ne nous permet pas de concevoir la préexistence de l'âme, la possibilité de son harmonie avec le corps, celle de la connaissance des objets extérieurs après la mort, enfin la nature et le sort des âmes des animaux, il ne suit point que la spiritualité de l'âme soit impossible. En considérant les choses de bien près, la vie et l'esprit sont tout aussi inexplicables dans le système des matérialistes ; ce sont des qua-

lités occultes dans la nature : ils existent et agissent ; mais le comment de leur existence et de leur action est incompréhensible. Priestley croyait avoir beaucoup fait, pour la cause du matérialisme, en réfutant l'opinion générale de l'inertie de la matière, en accordant à cette dernière les forces actives d'attractions et de répulsion, comme qualités essentielles. Mais il ne songeait pas qu'on avait jusqu'alors mal conçu l'inertie de la matière, puisque cette matière, en tant qu'elle occupe un lieu, qu'elle attire et qu'elle repousse dans le même temps, ne peut point être appelée inerte. Cependant toutes ses forces ne sont relatives qu'à des rapports extérieurs, et elle n'a absolument point de principe intérieur d'activité spontanée : donc elle est sans vie, et peut être nommée inerte dans ce sens ; mais cette privation de vie, ou cette inertie, ne permet pas de supposer que la matière soit le principe de la vie, du sentiment, de la pensée et de la volonté. Priestley convenait que la matière a toujours besoin d'une impulsion extérieure pour entrer en mouvement ; mais il croyait pouvoir en dire autant de l'activité de l'âme, parce qu'elle suppose également toujours des déterminations extérieures, qui remontent, en dernière analyse, jusqu'à la Divinité ; assertion qui se trouvait en rapport parfait avec son système du déterminisme, sur lequel je vais bientôt entrer dans quelques détails. La plupart des autres argumens qu'il alléguait en faveur du matérialisme prouvent seulement que le corps est un organe, un véhicule nécessaire de l'âme dans la vie actuelle ; mais ils ne démontrent, en aucune manière, l'identité parfaite de l'âme et du corps.

Si l'homme n'est tout entier qu'une substance matérielle, il s'ensuit nécessairement qu'il est aussi un être purement mécanique, c'est-à-dire, soumis

aux lois du mécanisme de la nature. La doctrine du libre arbitre se rattache donc étroitement au matérialisme : si on ne peut pas prouver l'une, l'autre se trouve réduite au néant, et celui qui veut démontrer le matérialisme, doit commencer par réfuter la liberté de l'homme. C'est pour cette raison que Priestley prit le parti d'examiner les objections, contre le déterminisme, tirées de ce qu'on loue ou blâme, et de ce qu'on récompense ou punit les hommes à cause de leurs actions : faits qui sont en contradiction directe avec le déterminisme, *supposent* le libre arbitre, et viennent, par conséquent, à l'appui de son existence. L'excellent ouvrage que Price venait de faire paraître sur les principes de la morale, détermina Priestley à critiquer aussi l'opinion que ce philosophe attachait à la liberté. Ce fut, en même temps, une occasion pour lui de s'engager dans une discussion sur la nature de la volonté. De toutes ces circonstances réunies naquit le long et prolixe traité, qui a pour titre : *The doctrine of philosophical necessity illustrated*, qu'il publia toutefois comme appendice à ses *Disquisitions relating to matter and spirit*. Au reste, il déclara lui-même que son travail n'épuisait pas complètement la matière, que son intention avait été seulement de s'étendre sur quelques points qu'il croyait pouvoir éclaircir, et qu'il renvoyait en même temps ses lecteurs aux ouvrages de Hume, d'Hartley et du lord Kaims. Il était déterministe tellement convaincu, qu'il s'étonnait de ce que le système contraire pût compter encore autant de prosélytes parmi les gens raisonnables, tandis qu'à son avis, au moins, le déterminisme avait été démontré de la manière la plus parfaite et la plus évidente par divers écrivains remplis de talens. Il présumait que certaines

conclusions, suites nécessaires de cette doctrine, étaient la seule cause de l'effroi qu'un grand nombre de personnes éprouvaient lorsqu'elles apprenaient, pour la première fois, à les connaître; aussi s'attacha-t-il à bien apprécier ces conclusions, afin de faire voir qu'elles ne sont point aussi redoutables que beaucoup de gens se l'imaginaient.

Voici de quelle manière il fixait l'état de la question relative à la liberté ou à la non liberté de l'homme : L'homme a pleine liberté, ou plein pouvoir de faire tout ce qui est en soi-même possible, tout ce sur quoi ses idées s'étendent toujours, c'est-à-dire, qu'il a le pouvoir de faire tout ce qui lui plaît, par rapport non-seulement aux opérations de l'esprit, mais encore aux mouvemens du corps, sans qu'il soit en cela limité par aucun principe extérieur et étranger. Ainsi, chacun peut donner à ses idées la direction qui lui plaît, peser les raisons pour et contre un axiôme ou une règle, aller où il veut, etc. Au contraire, l'homme n'a pas la liberté d'agir de deux manières différentes dans des circonstances semblables; ou, comme s'exprime encore Priestley, il existe une loi fixe de la nature, qui s'applique aussi bien à la volonté qu'aux autres forces de l'esprit et des choses naturelles en général. Par conséquent, la volonté n'est jamais déterminée sans une cause réelle ou apparente hors d'elle, c'est-à-dire, sans un motif de choix, de sorte que tout acte de la volonté est, en vertu d'une règle, déterminé par quelque chose d'antérieur. Cette détermination constante de l'esprit d'après des motifs que cet esprit se représente, constitue ce que Priestley nomme le déterminisme nécessaire auquel l'homme est soumis. Si on l'admet en fait, il règne une connexion nécessaire entre toutes les choses passées, présentes et futures dans le monde

intellectuel et dans le monde physique, de manière qu'en vertu des lois fixes de la nature, nul événement n'aurait pu arriver autrement qu'il n'est arrivé, ou qu'il n'arrive réellement, et que le cours entier des choses est tel qu'il doit être pour correspondre à l'intention du Créateur.

Les argumens que Priestley allègue en faveur du déterminisme sont, quant aux points essentiels, les suivans :

1.° C'est une loi générale et incontestable de la nature que les mêmes effets dépendent invariablement des mêmes causes. De là il suit que la même détermination de la volonté doit nécessairement succéder au même état de l'esprit et à la même idée des choses; et il est impossible qu'une volition soit autrement qu'elle n'a été dans des circonstances semblables. La conduite d'un homme pendant sa vie est donc déterminée par l'auteur de son existence, qui le plaça dans les circonstances où il se trouva d'abord. Ces circonstances amenèrent la première détermination précise de la volonté, qui entraîna à sa suite toutes les autres volitions subséquentes, conformément aux circonstances que cette première détermination occasiona, ou qui survinrent accidentellement. Il est inconcevable qu'on puisse admettre l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, et cependant soutenir le dogme de la liberté philosophique, qui est en contradiction directe avec celui de la nécessité philosophique.

2.° La liberté détruit la science infinie de Dieu, et la Providence divine; elle prive aussi la religion révélée d'un de ses plus fermes appuis, puisque cette religion repose sur la possibilité et la réalité des prophéties. Il est impossible qu'une action libre, c'est-à-dire, accidentelle, soit prévue par la Divinité, et que la Providence puisse y avoir égard. La

prescience suppose un objet, qui n'existe pas dans le cas d'une action libre, et qu'on ne saurait, par conséquent, point non plus reconnaître comme existant. Or, maintenant, l'histoire entière de la révélation nous montre que toutes les déterminations de l'esprit humain sont connues d'avance et avec certitude par la Divinité.

3.° Quand un homme choisit ou embrasse un parti, deux circonstances sont toujours alors prises en considération : la disposition antérieure de l'esprit par rapport à l'amour ou à la haine, à l'approbation ou à la désapprobation de certains objets, et les idées actuelles des objets auxquels le choix ou la résolution se rapporte. Ces deux circonstances renferment toujours les causes ou les motifs tant du choix que de la résolution. Elles déterminent aussi toutes les délibérations. Les motifs les plus forts sont constamment ceux qui décident. Les plus ardens défenseurs eux-mêmes de la liberté métaphysique ne peuvent point nier l'influence des motifs sur l'esprit, ou, s'ils le font, ils sont contredits par l'expérience, et se rendent coupables d'une absurdité. Ils admettent que des motifs, par exemple, le penchant ou l'aversion, déterminent quelquefois la volonté, qu'ils ne la déterminent aussi pas quelques autres fois, et que, dans ce dernier cas, elle se détermine elle-même. Mais, ou cette détermination spontanée de la liberté n'est en liaison avec aucune idée claire, ou l'idée en renferme une absurdité; savoir : qu'une détermination de la volonté étant manifestement un effet, elle a lieu sans cause aucune. Si on refuse aux motifs, ou à tout ce qui se range dans l'idée de motif, toute espèce d'influence sur la volonté, il ne reste réellement plus rien qui puisse produire une détermination de cette volonté. Que la volonté soit déterminée quelquefois par des motifs, et qu'elle ne le soit pas

dans d'autres occurrences, c'est absolument comme si le fléau d'une balance penchait quelquefois du côté d'un poids placé dans un des plateaux, et quelquefois aussi ne penchait pas de ce côté. Les deux cas sont aussi absurdes l'un que l'autre.

4.° Les défenseurs du libre arbitre, et parmi eux Price, se fondaient sur la conscience de la liberté morale, conscience qui est aussi immédiatement évidente qu'il est évident que nous pensons ou que que nous existons. Il n'y a pas, disaient-ils, de liaison physique nécessaire entre les motifs et les déterminations de la volonté : ces motifs fournissent l'occasion de nous mettre en action ; mais ils ne nous portent pas par eux-mêmes et immédiatement à agir.

Priestley répond que Price, et ceux qui raisonnent comme lui, sont nécessariens sans s'en douter eux-mêmes, et ne soutiennent la cause du libre arbitre qu'en paroles. Tout ce dont l'homme peut avoir la conscience, quand il fait un choix, c'est qu'une chose est plus désirable, qu'un parti est meilleur qu'un autre, et que rien ne l'empêche cependant de préférer l'une ou l'autre, ou même de ne choisir ni l'un ni l'autre. Or, maintenant, chaque résolution a sa cause dans l'état antérieur de l'esprit de l'homme, ou dans l'idée qu'il se forme présentement des choses, et le motif qui est le plus fort dans le moment, décidera toujours le choix, quand bien même nous n'aurions pas la conscience claire de ce motif. Nous supposons aussi un motif semblable, quand nous jugeons, soit nos propres actions, soit celles des autres, et nous ne pouvons nullement concevoir qu'il soit possible à nous ou à qui que soit d'agir sans motif aucun, quand même ce motif ne serait qu'apparent. Parle-t-on d'actions déterminées par une liberté entière, on ne prend jamais ce terme dans son acception métaphysique rigoureuse, suivant

laquelle il désigne une volonté qui n'est soumise à l'influence d'aucun motif; mais on lui donne pour sens, qu'un homme agit d'après sa propre volonté, et ne souffre aucune contrainte de la part des autres, parce qu'ici son motif est de montrer sa liberté et son indépendance : ce qui ne signifie pas, le moins du monde, agir sans motif aucun. La conscience de la liberté est donc un terme équivoque, qui ne peut rien prouver en faveur de la liberté philosophique ou métaphysique, mais qui, bien interprété, exprime, au contraire, l'influence nécessaire des motifs sur la détermination du choix.

5.° Price s'était fondé sur ce que la liberté est essentiellement nécessaire à la vertu pratique. Un être qui ne peut point agir d'une manière spontanée ne saurait agir ni vertueusement, ni vicieusement. Mais, s'il est vrai que l'homme agisse spontanément, il doit être aussi lui-même la cause de l'action, et il n'est point déterminé nécessairement à agir. Détermination exige toujours une cause déterminante. Si l'être qui agit est lui-même cette cause, il est libre. S'il ne l'est pas, il n'est point sa propre détermination, c'est-à-dire, qu'il n'est pas la chose déterminante. Qui ne sent combien il y a de contradiction à dire : Un homme se détermine volontairement, et agit toutefois nécessairement?

Priestley pense que ce raisonnement repose sur un mal entendu. On loue quelqu'un de prendre un parti vertueux, et on le blâme de faire un mauvais choix; mais il n'y a rien de changé, quand on dit que la cause proprement dite de son action est le motif, ou que lui-même a été mû par le motif, parce que les deux circonstances sont nécessaires pour l'action, et qu'un homme qui agit sans aucun motif ne peut point être considéré comme objet de louange ou de blâme, de récompense ou de puni-

tion. Quelque motif que j'aie, c'est toujours par ma volonté que je veux, en tant que le vouloir a lieu dans mon esprit.

Priestley soutient qu'il est tout-à-fait inutile d'établir une différence entre nécessité morale et nécessité physique. Si l'esprit d'un homme est formé, par la nature ou l'art, de manière que, dans tous les cas, il se décide pour les résolutions vertueuses, et rejette les vicieuses, si le choix des actions est réellement le sien propre, et n'a point été déterminé par un autre, alors nous aimons et estimons son caractère, et nous le jugeons digne de récompense. Le cas ne change en aucune manière, soit que nous supposions physique la nécessité d'après laquelle il agit, soit que nous admettions qu'elle est morale. Le raisonnement suivant prouve encore que la liberté métaphysique n'est pas essentiellement nécessaire à la vertu : Le pouvoir qu'a la volonté de prendre des déterminations spontanées n'est, suivant Price, ni le jugement, ni la conscience, ni une affection, ni un désir, ni l'espérance ou la crainte, ni aucune autre des passions. C'est la pure volonté, sans nul guide, sans nulle influence. Mais de quelle importance ou de quelle utilité peut être un principe semblable? Admettons qu'il fût possible d'agir sans jugement, sans conscience, sans penchant, en un mot, sans motif; la détermination spontanée ne serait autre chose qu'une simple détermination aveugle, qui, semblable au jet des dés à jouer, pourrait être bonne ou mauvaise, favorable ou défavorable pour nous, et qui ne nous donnerait en aucune manière droit aux éloges ou au blâme, au mérite ou au démérite. On ne peut donc pas croire que le Créateur de l'homme lui ait donné un pouvoir si entièrement insignifiant pour arriver à un but utile, et un pouvoir encore que ni lui-même, ni aucune force ou sagesse ne saurait

limiter. En admettant le libre arbitre, on enlève au plus grand et au meilleur des êtres toute possibilité d'acquérir du mérite par rapport à la moralité de l'homme : il est d'ailleurs absurde d'invoquer Dieu pour porter à la vertu; car une vertu qui nous serait communiquée ainsi par la Divinité ne pourrait pas s'appeler vertu.

6.° La principale objection contre le déterminisme, celle qui a toujours eu le plus de poids dans l'esprit des antagonistes de ce système, c'est qu'il fait disparaître l'idée de la responsabilité morale, et que les récompenses ou punitions demeurent alors sans cause comme sans but.

Pour réfuter cette objection, Priestley admet deux enfans, l'un déterminé par des motifs à ses actions, l'autre ne l'étant point, et lui-même se suppose le précepteur chargé de les conduire tous deux à la vertu et au bonheur. Il faut ici que les enfans agissent de la manière que le précepteur juge la plus propre à les rendre heureux, quand bien même ils ne sentiraient pas toujours les raisons de l'éducation qu'on leur donne. Comment le maître devra-t-il procéder? Il inculquera au premier enfant, sur qui les motifs ont de l'influence, l'espoir du bonheur et la crainte du mal, et il le décidera ainsi à suivre ses préceptes. Il peut survenir d'autres influences qui déterminent la volonté de l'enfant en sens inverse des vues du maître; cependant les premiers motifs ne seront pas tout-à-fait perdus, et ne demeureront pas sans effet : ils agiront au moins à l'opposite des influences accidentelles. Les promesses, les menaces, les récompenses, les châtimens, contribueront ici à conduire au but de l'éducation. Au contraire, chez l'autre enfant, les motifs n'ont aucune influence nécessaire et certaine sur la volonté, et, dans tous les cas où la liberté se manifeste indépendamment

de l'influence des motifs, peu importe que les promesses ou les menaces, les récompenses ou les châtimens, déterminent ou non ses actions. Cet enfant ne pourra jamais prendre un caractère décidé, parce que des motifs déterminés ne provoquent pas chez lui, comme chez l'autre, une manière déterminée d'agir. Or, actuellement, si on se figure le rapport de Dieu à l'homme semblable à celui qui existe entre cet instituteur et les deux enfans, il est clair que la Divinité, pour produire notre plus grand bonheur, nous a formés de telle sorte que les motifs exercent une influence certaine et nécessaire sur notre esprit, et qu'il ne nous est point libre de vouloir ou de ne pas vouloir nous laisser déterminer par des motifs.

Priestley se sert encore d'un autre raisonnement pour démontrer que louer et blâmer, punir et récompenser les actions, trouvent bien plutôt une base fixe dans le déterminisme que dans le système opposé. Quand nous louons un homme à cause d'actions vertueuses, nous lui donnons à entendre que nous admirons ses excellentes dispositions, en vertu desquelles de bons motifs exercent toujours sur lui une influence infaillible, et qui font que sa conduite n'est détournée du devoir ou du droit chemin, ni par sa propre volonté aveugle, ni par une autorité étrangère, ni par les promesses, ni par les menaces. Supposons qu'un autre homme fasse les mêmes actions vertueuses d'après le système du libre arbitre, c'est-à-dire, sans qu'il y ait été déterminé par une bonne inclination naturelle ou par un bon motif; cet homme, lors même qu'il ferait ce qui est juste en soi-même, ne serait pas plus digne d'éloges que ne l'est un dé à jouer, quand le basard fait qu'en tombant il procure un gain considérable à celui qui l'a jeté. L'action était juste, à la vérité; mais elle ne provenait pas

d'un bon principe, ou d'un bon motif, qui seul eût pu fournir une raison suffisante de la louer. Quand donc l'influence des motifs sur les actions cesse entièrement, alors il n'y a plus sujet de louer ou de blâmer, et un pouvoir de se déterminer soi-même qui agit indépendamment de tous motifs, n'a pas la plus légère relation avec l'éloge ou le blâme. Dans ce cas, une longue suite de bonnes actions n'est elle-même point signe d'un bon caractère, lequel ne fait qu'obéir à de bons motifs, et on ne peut pas conclure de là que la conduite future sera également bonne. Si on voulait admettre une liberté qui, d'un côté, fût déterminée par des motifs, et qui, de l'autre, se déterminât elle-même, supposition que font, en effet, la plupart des indéterministes, on avancerait une chose qui serait en contradiction avec elle-même. Au moins, les actions d'un homme ne mériteraient-elles alors des éloges ou le blâme que quand elles seraient déterminées par des motifs, et non par la liberté, c'est-à-dire, par un hasard aveugle.

7.° Les partisans de l'indéterminisme ont encore dit que le sentiment du repentir exige la faculté de se déterminer soi-même. Priestley soutient que ce sentiment est une illusion. Le repentir et la honte naissent quand nous trouvons que nous avons une disposition au vice, sur laquelle les motifs de vertu n'ont aucune influence dans tel ou tel cas particulier. Si nous prétendons que nos actions dérivent uniquement du libre arbitre sans aucun motif, ces actions, ainsi qu'il a été démontré plus haut, ne méritent ni éloge, ni blâme, et le repentir est alors aussi inconcevable qu'absurde. Un homme peut, à la vérité, quand il se reproche une action dans sa conduite passée, s'imaginer que, s'il pouvait se replacer de nouveau dans la même situation, il agirait d'une autre manière; mais c'est toujours là une illusion, et

rien de plus. S'il s'examine à la rigueur, et s'il se considère dans toutes les circonstances où il se trouva, il acquerra la conviction que, dans la disposition intérieure où était son esprit, et dans l'opinion qu'il avait alors des choses, à part toutes les autres circonstances que la réflexion a pu lui dévoiler depuis, il ne pouvait point agir autrement qu'il ne l'a fait Mais cette conviction diminuera-t-elle en lui le sentiment du repentir? En aucune manière. Elle lui démontrera, bien au contraire, avec plus d'évidence, que l'état de son esprit était alors si mauvais, qu'il ne pouvait point éviter de commettre l'action vicieuse. Le sentiment qu'il acquerra de ce triste état de son esprit opérera de telle sorte sur lui, qu'à l'avenir il agira mieux, et que, dans une occasion semblable, il ne fera point ce qu'il a fait autrefois. C'est là véritablement le seul avantage réel que l'homme puisse retirer du sentiment de repentir, ou de ce qu'on appelle les remords. Priestley cite encore à l'appui de son assertion divers passages des écrits de Hume, de Search et du lord Kaims, qui disent la même chose quant au fond.

8.° On pourrait objecter que, si un homme était fermement convaincu du déterminisme, il devrait devenir indifférent à l'égard de sa conduite dans les diverses occurrences de la vie, ce qui est manifestement nuisible à la moralité, et présente le déterminisme sous l'aspect d'un système dangereux. Priestley répond : Ce cas aurait lieu sans nul doute si ses propres actions n'étaient pas des anneaux nécessaires de la chaîne des causes et des événemens, et si le bon ou le mauvais résultat de ces derniers ne dépendait pas de lui-même, dans l'acception la plus rigoureuse du mot. Mais, comme le contraire a lieu, la conviction que ses efforts pour opérer son propre bonheur, auront un effet certain et nécessaire, au lieu

de le porter à la négligence et à l'indifférence, l'exciteront bien plutôt à redoubler de zèle dans l'emploi de ses forces, et il faut cependant convenir que la tendance au bonheur a une influence égale sur tous les systèmes. Si un homme sait qu'en vertu d'une loi fixe de la nature, son application a des suites salutaires, tandis que son indolence en entraîne de funestes, ce sera pour lui un motif puissant d'agir. Le déterminisme, dit Priestley, rend l'homme artisan de son propre bonheur, au lieu que le système du libre arbitre, rompant toujours la chaîne nécessaire des causes et des effets, produit toujours de l'incertitude dans l'attente de l'avenir, et mène ainsi l'homme à l'indifférence et au désespoir.

9.° Suivant les déterministes, tous les hommes et toutes les choses sont en connexion nécessaire ensemble; ce sont les parties d'un grand et majestueux système de bonheur, avec le Créateur duquel ils sont, par cela même, en relation. Tout le genre humain ne paraît plus former qu'une seule famille, qui n'a qu'un Dieu et qu'un père, dont la bonté pour elle est impartiale et constante, qui ne méprise rien de ce qu'il a créé, et qui travaille à notre plus grand bonheur par des moyens qui nous sont inconnus, et par des méthodes qui paraissent souvent promettre peu.

10.° Si le déterminisme détruit toute espèce de distinction entre les choses naturelles et les choses morales, les vices de l'homme retombent dans l'idée des maux communs, qui produisent pour quelque temps le malheur, mais qui, à l'instar de tous les autres maux, servent, finalement, dans le grand système, de moyens pour arriver à un plus grand bien. A cet égard, tout indistinctement peut être rapporté à la Divinité. En effet, ce qui se termine au bien est soi-même bien sous le point de vue philosophique. Cependant c'est là une manière de consi-

dérer le mal moral, qui, bien qu'innocente et utile dans la spéculation, ne peut être adoptée par aucun homme sage, parce que notre esprit est trop borné pour pouvoir hasarder de pareils moyens afin d'arriver au bien, quoique l'être infiniment sage les employe avec le plus grand succès. Le vice ne produit aucun bien pour nous; il détermine au contraire un mal dans cette vie, dans l'autre monde, et vraisemblablement pendant toute notre existence, quand bien même il devrait être la source d'un bien par rapport à l'univers.

Donc, tant que la nature de l'homme sera ce qu'elle est, nous devons fuir le vice comme tout autre mal, et comme le plus grand de tous les maux, et choisir la vertu comme le plus grand des biens.

Priestley suppose ici que Dieu est l'auteur du péché, comme il est celui de toutes les choses. C'est cette supposition que les indéterministes reprochent aux déterministes, parce qu'elle découle nécessairement de leur système, et qu'elle est toutefois incompatible avec l'idée que la raison se forme de la nature de Dieu. Cependant Priestley pense qu'il ne s'ensuit point que Dieu lui-même soit un être méchant; car ce sont la disposition de l'esprit et l'intention qui font un péché d'une action : si donc les dispositions et les intentions de Dieu sont bonnes, tout ce qu'il fait est moralement bien. Les fils de Jacob commirent une mauvaise action en vendant leur frère Joseph à des Egyptiens, parce qu'ils le firent par haine et par envie; mais Dieu n'agit point mal en le prescrivant, parce qu'un motif semblable ne le dirigeait point. Il avait au contraire un bon motif, celui de conserver à l'avenir la vie d'un grand nombre d'hommes, et d'employer Joseph comme moyen d'arriver à un but éloigné de la Providence.

Quoique Priestley reconnaisse en Hume un des

meilleurs défenseurs du déterminisme, il est cependant peu satisfait de ce que son compatriote a dépeint le système qu'il soutenait de manière qu'il en découle des conclusions choquantes et immorales, qui doivent nécessairement disposer les philosophes à le mal récevoir, ou même en rendre l'adoption impossible. Hume prétendait que, suivant le déterminisme, les actions de l'homme ne sauraient jamais être moralement condamnables, parce qu'elles dérivent toujours d'une bonne cause, la Divinité; ou que si elles étaient, d'une manière quelconque, moralement mauvaises, il faudrait faire le même reproche à Dieu, qu'on doit en regarder définitivement comme l'auteur. « Il n'est pas possible, dit ce philosophe « dans un autre passage de ses *Essais*, d'expliquer « clairement comment la Divinité pourrait être la « cause médiate de toutes les actions de l'homme, « sans être en même temps l'auteur du péché et de « ce qui est, moralement parlant, honteux. » Priestley oppose aussi à ce raisonnement son principal argument, que la moralité d'une action est déterminée par le motif de cette action, ou par l'intention dans laquelle on l'accomplit. Les hommes qui agissent d'après de mauvaises intentions sont certainement vicieux; mais si Dieu est, en dernière analyse, la cause de la mauvaise disposition de leur caractère, cependant, comme il ne la produit que dans une bonne intention, et pour faire le bien, il n'est point vicieux, mais il est, sous ce point de vue, un être bon et saint. On peut aussi admettre que la Divinité tolère des choses dont elle n'aurait pas fait choix pour elles-mêmes, mais qu'elle permet à cause d'autres choses avec lesquelles celles-là sont en connexion nécessaire. Si Dieu préféra le système des choses où la prépondérance se trouve du côté de la vertu et de la justice, il a donné ainsi la preuve la

plus évidente de sa sainteté et de sa bonté infinies, malgré le mélange de vice et de malheur que ce système renferme. Si nous supposons une connexion nécessaire entre le bien et le mal, l'être le plus sage, le plus saint et le meilleur ne pouvait choisir aucun autre monde, et cette connexion nécessaire du bien et du mal dans le monde actuel est prouvée par une foule d'exemples. Ainsi, d'après les lois fondamentales de la nature, et d'après la nature des choses elles-mêmes, certains hommes ne peuvent point posséder de grandes vertus sans que d'autres possèdent de grands vices; car c'est ce contraste qui non-seulement fait le mérite de la vertu, mais encore la produit. Comment pourraient exister la constance, le courage héroïque, et la résignation à la volonté de Dieu, qualités qui forment le caractère le plus excellent, si elles ne résultaient pas d'une lutte contre les difficultés produites tant par l'injustice, l'ingratitude et les vices des autres, que par l'adversité et le malheur extérieur? Les mêmes conclusions découlent de la science infinie de Dieu. Si Dieu sait d'avance tout ce qui arrive, et s'il le permet, quoiqu'en vertu de sa toute-puissance il eût pu le prévenir, c'est comme s'il l'avait directement voulu et causé. Dieu qui tolère le mal, et qui en est, par conséquent, la cause, ne peut donc être justifié que dans la supposition où il se sert du mal comme de moyen pour effectuer le bien : il n'y a pas d'autre théodicée que celle-là, mais aussi est-elle suffisante. Elle a, en outre, un avantage essentiel, par rapport au bonheur de l'homme en général. Le déterminisme conduit nécessairement à admettre la plus grande félicité possible de l'ensemble, parce qu'on est obligé de croire à la généralité de la bonté de Dieu. On ne saurait donc en aucune manière le concilier avec le malheur éternel d'aucune créature quelconque. D'après les

principes de ce système, il faut que nous considérions tous les maux futurs sous le même jour que les maux actuels, comme des moyens salutaires d'amendement, qui se terminent finalement au bien, et cette manière d'envisager la chose se concilie très-bien avec ce que l'Ecriture-Sainte enseigne des punitions actuelles ou futures. Donc, quand bien même le nécessarien pourrait supposer l'anéantissement du mal, comme tous les hommes, bons ou méchans, jouissent du privilége de la résurrection, après laquelle il n'y aura plus de mort, mais une immortalité égale pour tous, le partisan de ce système aurait fortement sujet de croire à l'éternelle félicité future de tous les hommes, ce qui est une idée sublime et très-propre à réjouir l'esprit humain dès aujourd'hui. Je passe sous silence les autres argumens, en faveur du déterminisme, que Priestley tire de l'Ecriture-Sainte, ainsi que le parallèle qu'il établit entre le dogme calvinique de la prédestination, et sa doctrine de la nécessité philosophique.

Priestley fût bientôt engagé dans une nouvelle et vive dispute, tant par son matérialisme que par son déterminisme, d'autant plus qu'il soutenait la compatibilité de ces deux dogmes avec le véritable esprit du christianisme, et qu'il cherchait à les démontrer par l'autorité de la Bible. L'auteur de la *Letter on materialism and on Hartley's theory of the mind* l'attaqua le premier, mais, toutefois, sans faire usage d'argumens victorieux. Priestley se défendit contre cet écrivain dans un mémoire annexé à sa *Doctrine of philosophical necessity illustrated.*

Mais il trouva un antagoniste plus redoutable dans la personne de Price, qui entreprit l'apologie de son propre système moral établi sur la liberté métaphysique. J'aurai occasion de revenir bientôt sur l'intéressante correspondance de ces deux philosophes.

Jean Palmer, prédicateur célèbre, que son enthousiasme pour la liberté fit, dans la suite, exiler à Botany-Bey, écrivit aussi, sous le titre de: *Observations in defense of the liberty of man, as a moral agent*, un ouvrage particulier, où il tenta de défendre la liberté métaphysique contre les argumens allégués par Priestley. Il convint que la doctrine du libre-arbitre entraîne les difficultés qu'on ne parviendra peut-être jamais à faire disparaître d'une manière entièrement satisfaisante pour l'esprit philosophique; mais il prétendit aussi que l'existence chez l'homme d'une faculté indépendante de se déterminer spontanément est une vérité des plus lumineuses et des plus importantes, laquelle se rattache inséparablement à l'idée exacte et précise du gouvernement moral du monde par Dieu, et de la responsabilité morale de l'homme. Si on suppose que toute la conduite des hommes pendant le cours de leur vie est déterminée par leur Créateur, et qu'ils ne sauraient éviter d'agir ainsi, conclusion expresse du dogme de la nécessité philosophique admis par Priestley, alors la punition infligée aux hommes pour leurs péchés paraît tout aussi contraire à la justice et à la bonté du Dieu créateur et régisseur du monde, que si la Divinité punissait les hommes de ce qu'ils n'ont point apaisé la fureur des vents sur mer, ou de ce qu'ils n'ont point frayé une route sur une montagne qu'il leur était absolument impossible de gravir.

Palmer craignait aussi que le nécessarianisme n'eût un résultat très-dangereux comme principe pratique. Quoique Priestley se fût efforcé de démontrer l'utilité et l'importance d'un état futur de rémunération morale, même dans son système du déterminisme, cependant, disait Palmer, sa doctrine disposera, en général, les hommes tout autrement

qu'il ne se l'imaginait. Si la masse du genre humain pouvait réellement être jamais amenée à croire que l'homme n'est point un être qui agisse moralement d'une manière spontanée, ou qu'il ne peut rien faire qui devienne une imputation personnelle pour lui, tous ne tarderaient point à en conclure qu'ils ne sauraient à nul égard mériter de châtiment, et qu'en conséquence ils n'ont rien à craindre pour l'avenir. L'apologie que Palmer fait du libre arbitre ne se prête point à ce qu'on en donne un extrait, parce qu'elle est écrite sous une forme polémique, quoique d'un ton modeste, et que l'auteur y suit pas à pas les raisonnemens de son adversaire. Elle est aussi en partie relative à la correspondance entre Priestley et Price sur le même objet, de sorte qu'elle peut servir d'éclaircissement aux lettres de ces deux philosophes.

Je me contenterai d'effleurer ce que Palmer dit pour justifier l'argument, en faveur de la liberté, fourni par la conscience immédiate du libre arbitre, parce que Price, à qui il fit part de son raisonnement, l'approuva.

Priestley avait prétendu que l'homme ne choisit jamais, ou qu'il ne se détermine jamais à aucune action, sans un motif ou sans une raison, et que la liberté consiste uniquement dans la conscience de pouvoir se déterminer sans obstacle extérieur d'après tel ou tel motif, et non dans la conscience d'une faculté de se déterminer soi-même indépendamment de tout motif quelconque. Palmer répond : Il y a une différence très-prononcée et essentielle entre le jugement porté sur un objet ou une manière de se conduire qui est préférable, et le choix qu'on fait à la suite de ce jugement, ou entre le motif et la raison du choix et l'acte lui-même de choisir. Dans le jugement, l'esprit est entièrement passif; mais ce ju-

gement n'est pas le choix, il ne peut pas non plus avoir de connexion physique avec lui. Un choix renferme toujours le caractère de l'activité spontanée, et toute action spontanée renferme à son tour la liberté : autrement ce n'est point une action spontanée, mais une conduite purement passive. On peut toujours faire un choix conforme à l'idée qu'on a d'un objet; mais, en tant qu'on choisit, on agit soi-même, et on n'est en aucune manière déterminé nécessairement au choix. La véritable expression est : Un homme choisit de suivre son jugement ou son désir de faire réellement ce qu'il est disposé à faire. Les indéterministes n'exigent pas plus pour le libre arbitre que Priestley lui-même ne demande, c'est-à-dire, qu'ils veulent seulement que rien n'entrave l'homme dans son choix. Mais Priestley attache à cette absence de tout obstacle au choix une idée qui la contredit elle-même. Si un homme est motivé, et motivé nécessairement, à faire une certaine action, il existe, sans contredit, un obstacle au choix libre, qui met dans la nécessité d'agir, ce qui détruit la liberté que Priestley veut accorder à l'homme, et sur laquelle il fonde la possibilité de la vertu et du vice, des récompenses et des châtimens. Ainsi donc on doit se figurer l'homme comme une pure machine qui ne peut avoir ni vice ni vertu, et qui ne peut mériter ni peines ni récompenses, ou bien il faut admettre la possibilité du choix spontané, et avec elle l'existence de la liberté métaphysique. S'il se rencontre un obstacle extérieur au choix, l'homme n'a point non plus la conscience de la liberté, et la conscience de la liberté est donc nécessairement associée à l'absence de toute nécessitation du choix. Nul doute que les motifs n'exercent une influence essentielle sur nos actions; c'est un fait qu'on peut et qu'on doit même accorder aux

déterministes; mais l'homme ne peut-il point agir d'après certains motifs, bons ou mauvais, sans que sa conduite soit déterminée nécessairement par eux? Quelle que soit la nature des actions, et quels qu'en soient les motifs, peut-il y avoir le moindre sujet de les approuver ou de les désapprouver, si nous n'avons point la conscience de la liberté, si nous n'avons aucune idée d'un choix libre? Les indéterministes établissent une distinction tranchée entre la cause du choix et le motif auquel la personne qui choisit a égard en choisissant. Si nous considérons ici l'esprit et sa force active, il est la cause du choix Nous ne regardons jamais le motif comme la cause de l'activité, mais nous regardons l'activité comme ayant son fondement dans l'esprit, comme une faculté distincte qui se manifeste indépendamment de toute force physique obligatoire du motif, quoiqu'elle ait égard à ce motif dans ses actes, c'est-à-dire, dans le choix qu'elle fait spontanément. Si nous attribuons, d'un autre côté, le choix au motif, au jugement, au désir, comme causes, nous convertissons le motif en cause du choix, et par-là nous excluons tout-à-fait la faculté d'agir spontanément, faculté dont la conscience immédiate nous apprend toutefois que notre esprit est en possession. Dans le langage ordinaire, il nous arrive souvent, à la vérité, de rapporter les actions aux motifs, et de dire que ceux-ci sont les causes des actions; mais il est impossible qu'en parlant ainsi on pense à autre chose qu'à l'influence d'un motif par rapport à l'action, et on ne se figure pas que le motif, comme tel, est l'unique cause de cette action: en effet, cette idée ne se concilie nullement avec celle que les actions sont bonnes ou mauvaises, et dignes de récompense ou de blâme.

Palmer établit encore une différence entre la cer-

titude morale et la nécessité physique des actions. Nul doute qu'on ne puisse prévoir une action avec certitude morale, quand il y a des motifs donnés de l'entreprendre; mais on ne saurait admettre qu'elle soit physiquement nécessaire; car l'homme peut aussi agir autrement, et c'est même là-dessus que se fonde sa liberté. Priestley n'a point non plus réfuté l'assertion que la vertu et le vice sont impossibles sans la supposition de la liberté. Il admet positivement que le choix d'un mauvais motif rend l'homme vicieux et punissable, et que le choix d'un bon motif le rend vertueux et méritant. Mais comment une résolution peut-elle être vertueuse ou vicieuse, quand l'idée du choix ou de la résolution ne renferme absolument rien de plus que l'effet passif des motifs, quand, par conséquent, on doit nier que l'être qui agit soit lui-même la cause efficiente de son choix? La nature du choix exige que l'être agissant puisse en choisir ou rejeter l'objet, ou qu'il puisse aussi ne point choisir du tout. Si on révoque ce principe en doute, il n'y a plus possibilité de vertu ni de vice.

Price avait déclaré qu'il est absurde de dire que nos volitions sont produites par une cause étrangère. Priestley répondit qu'il ne suivrait pas de là que nos volitions ne fussent point alors les nôtres propres. Dès qu'il se manifeste une volition dans notre esprit, c'est toujours notre volonté, quel que soit le motif, qui l'a produite. Mais peut-on appeler, avec vérité, notre volonté, notre action, une chose produite par une force, dont il n'est point en notre pouvoir de disposer? D'après ce raisonnement, tout ce qui se passe dans notre corps, aussi bien que dans notre esprit, pourrait être nommé notre action, notre volonté. Si les volitions ne sont que des effets passifs et nécessaires de motifs, elles sont la même chose que les effets physiques en général, et les battemens du

cœur, la circulation du sang, ne sont alors pas moins nos actions que toute autre détermination spirituelle.

Priestley rejette la distinction entre la nécessité physique et morale, comme étant tout-à-fait inutile, et se réduisant à des mots. Mais les indéterministes ne supposent aucun choix physiquement nécessaire : ils ne les admettent tous que comme moralement nécessaires, et ils ont raison. En effet, là même où il y a la plus grande certitude ou la nécessité morale d'une action, il y a cependant toujours possibilité d'un autre choix, et, par conséquent, il n'y a point de nécessité physique. La nécessité morale est compatible avec la vertu la plus parfaite et la plus méritoire, dont elle ne diminue pas le moins du monde le prix. Plus nous pouvons compter sur la conduite d'un homme persuadé de la moralité de cette conduite, plus, dis-je, nous pouvons compter sur elle, malgré tous les obstacles susceptibles de naître, ou plus l'influence de la conscience est puissante et irrésistible sur cet homme, plus aussi il nous paraît digne de notre estime et de notre amour. De même, la plus grande nécessité morale de pécher peut exister chez un homme; cependant elle ne l'oblige pas nécessairement à pécher, puisqu'il peut se corriger.

Price, de concert avec sa nécessité morale, admet l'existence et l'action chez l'homme d'une faculté de prendre des déterminations spontanées, que Priestley récuse au contraire absolument. Ce dernier suppose aussi une disposition naturelle à la vertu et au vice, qui est plus prononcée chez un homme que chez l'autre, et il soutient toutefois dans le même temps que l'homme a droit à des récompenses ou à des punitions, suivant qu'il s'est rendu méritant ou coupable. Palmer rappelle, au contraire, et avec plein droit, qu'il serait difficile de trouver un juge raisonnable,

et non aveuglé par l'esprit de système, qui appréciât le mérite de l'homme d'après ses dispositions naturelles : il s'attachera de préférence à savoir jusqu'à quel point cet homme a acquis son caractère moral bon ou mauvais. Plus une personne aura rencontré d'obstacles à se former un caractère moralement bon, et plus on lui accordera de mérite. Si la vertu n'est que la suite ou l'effet d'une disposition naturellement bonne, elle n'est non plus alors qu'un simple effet passif, à la production duquel l'homme n'a pris aucune part active.

La seule raison, pensait Priestley, qui fait que nous sommes moins loués d'une action vertueuse provoquée par ce qu'on appelle le tempérament naturel, c'est que nous regardons ce tempérament comme un principe incertain, sur lequel nous ne pouvons rien fonder de solide pour l'avenir. Mais qu'on suppose ce principe réellement fixe et constant, en quoi donc se distinguera-t-il alors de la disposition d'esprit qui est le résultat des efforts les plus pénibles et de la plus grande attention sur soi-même?

Il y a contradiction ici, répond Palmer, en ce que Priestley parle d'une action vertueuse, laquelle ne doit cependant être qu'une suite du tempérament naturel. Une action qui n'est absolument déterminée que par le tempérament naturel, ne peut point, comme telle, recevoir l'épithète de vertueuse. Ainsi la supposition est déjà erronée. D'ailleurs, quand bien même le tempérament naturel, comme principe d'action, serait fixe et constant, jamais il ne rendrait par lui-même une action vertueuse. L'attachement sincère à de bons principes moraux rend, sans doute, un caractère moralement parfait; mais alors il faut que le principe moral en lui même établisse la vertu, ce que ne fait jamais le tempé-

rament naturel. Le tempérament naturel ne pourrait être non plus qu'un principe instinctif; mais le principe moral exige liberté du choix, et doit, par cette raison, s'acquérir.

Palmer attaque encore un autre raisonnement de Priestley, celui que, dans le système des indéterministes, il est absurde d'invoquer l'assistance de Dieu pour acquérir la vertu, parce que rien de ce qui est donné par Dieu ne peut s'appeler vertu. Palmer convient qu'il est très-absurde de prier Dieu de nous donner la vertu, d'une manière telle que l'activité de l'homme ne soit nullement intéressée. Mais il ne suit pas de là que la Divinité ne puisse rien communiquer qui facilite les efforts de l'homme pour atteindre à la perfection morale, chose pour l'obtention de laquelle seule on doit lui adresser des prières. Incontestablement la Providence peut, soit en disposant les circonstances extérieures, soit en agissant sur le tempérament de l'homme, faire que sa volonté libre prenne d'autant plus tôt et plus sûrement la direction de la vertu; et cet événement peut fort bien se concilier avec ce que la vertu soit une propriété de l'homme, et émane de lui. En un mot, tout ce qui appartient à l'homme, même son tempérament, sa volonté et sa conduite, peut être considéré comme autant de dons de Dieu, mais non pas toutefois dans le sens que l'homme serait alors un simple instrument passif, ce qui le rendrait aussi incapable de vertu qu'un bâton et qu'une pierre le sont. Au contraire, suivant le système de Priestley, il y a une grande absurdité à prier Dieu de nous aider à être vertueux. A quoi bon prier la Divinité de quelque chose, si tout ce qui existe, le plan entier de tout ce qui arrive à l'homme, comme à toutes les autres créatures, a été prescrit de toute éternité par Dieu, et si toute influence spontanée

de l'homme est exclue du monde? La prière ne peut dès-lors plus intéresser personne; car, si elle fait partie du plan divin du monde, je m'y sentirai nécessairement déterminé à l'époque où il est prescrit que je dois prier. Si je n'ai pas de dispositions à prier, ou si je puis me passer de prières, c'est une preuve certaine et infaillible que la prière n'entre point dans le plan de ma destination. Cette manière de voir, pense Palmer, exercerait une influence très-nuisible sur la moralité de la grande multitude, quoiqu'elle n'en ait point eu sur un déterministe comme Priestley, à cause du singulier point de vue sous lequel il envisageait la chose.

Palmer arrive enfin à l'argument principal de Priestley, celui qui semble avoir le plus contribué à lui faire embrasser son système. Si la faculté de se déterminer soi-même n'est ni le jugement, ni un désir, l'espérance, la crainte ou une passion, il faut que ce soit la simple volonté accidentelle et aveugle, qui n'ait aucun guide. Palmer répond que Priestley oublie une nouvelle fois ici la différence qui existe entre nécessité morale et nécessité physique, entre une volonté qui prend en considération le jugement, la conscience ou les désirs, et celle qui est déterminée nécessairement d'une manière physique par ces mêmes causes.

Priestley se défendit, contre Palmer, dans sa *Letter in defence of the illustrations of philosophical necessity*, écrite d'un ton très-amical. Voici comment il y détermine l'argument capital en faveur du déterminisme. Si deux déterminations différentes de la volonté sont possibles dans deux situations de l'esprit parfaitement semblables par rapport à la disposition et aux motifs, il faut que l'une soit un effet sans cause. Or, comme ce cas ne saurait avoir lieu, il n'y a qu'une seule déter-

mination possible de la volonté. Ce qu'on peut répondre à cet argument est que, quoique la détermination de la volonté soit incertaine ou accidentelle, une raison ou une autre s'opposerait toutefois à ce que ce fût un effet sans cause, et que, les circonstances étant les mêmes, les déterminations de la volonté pourraient être invariablement les mêmes, d'après une règle fixe quelconque, sans qu'elles fussent toutefois nécessaires, et sans, par conséquent, qu'elles parlassent en faveur du déterminisme. C'était surtout ce contre-argument que Palmer avait employé, et il s'était appuyé sur ce que, quels que fussent l'état de l'esprit et les motifs actuels, l'homme a cependant une faculté de se déterminer spontanément, qui n'en dépend point, et qu'on doit considérer comme la cause de la détermination. Il s'était fondé aussi sur ce que, quand même toutes les déterminations de la volonté auraient la plus grande certitude possible, il ne s'ensuivrait point un déterminisme nécessaire, parce que la certitude n'est pas physique, mais purement morale.

Priestley oppose à ce raisonnement quelques nouvelles objections pleines de sagacité.

1.° Tout en accordant que la volonté peut délibérer sur plusieurs motifs existans dans la conscience, et choisir parmi eux pour régler sa conduite d'après ce choix, il faut toutefois admettre que la décision dépend à son tour d'un motif, et l'homme ne peut même pas délibérer sans un motif qui l'y engage, c'est-à-dire, qui l'y détermine. Les indéterministes feraient donc mieux de supposer une détermination de la volonté sans aucun motif; car, tant qu'ils accorderont encore aux motifs en général une influence nécessaire sur la volonté, ils soutiendront eux-mêmes le déterminisme sans le vouloir.

2.° La faculté absolue de se déterminer spontanément ne peut pas, comme telle, être la cause suffisante de toutes les déterminations de la volonté; elle pourrait déterminer en général, mais non faire qu'une détermination particulière fût préférée à une autre. Qu'on admette que deux déterminations sont également possibles, il faut une cause pour que l'une soit produite par la seule faculté de se déterminer spontanément; car on n'explique pas, par exemple, pourquoi le vent souffle du nord ou du sud, en disant que l'air est mis en mouvement par sa raréfaction partielle : explication qui convient bien au vent en général, mais qui ne rend nullement raison de la direction particulière qu'il affecte. La simple force ne peut point non plus être considérée comme une cause suffisante d'effet. Elle doit avoir un objet de l'effet, et agir dans des circonstances qui excitent et déterminent son action. La force de brûler ne peut pas se manifester sans une matière combustible, ni entrer en action sans une sphère d'activité. De même aussi, la force de vouloir ne peut point se manifester sans des circonstances qui la mettent en jeu, et ces circonstances ne peuvent être autre chose que les raisons ou les motifs, de sorte que toutes les volitions dépendent absolument des motifs, c'est-à-dire, que tous les actes de la volonté sont déterminés.

3.° En admettant même l'immatérialité de l'âme, il s'ensuit bien que cette âme n'est point soumise aux lois de la matière, mais non qu'elle n'obéisse à aucune loi en général. Les idées, les jugemens, les passions sont régis par certaines lois : pourquoi n'en serait-il pas de même de la volonté? La chute d'une pierre est l'effet nécessaire de la loi de pesanteur qui réside dans la nature de la pierre, et la détermination de la volonté n'est pas moins l'effet nécessaire

des lois dont la volonté dépend pour ses actes. L'expérience elle-même nous apprend que la volonté est tout aussi bien déterminée par des motifs, que les corps le sont par le choc ou par la pression. La différence entre la certitude et la nécessité de l'événement, à disposition de l'esprit et à circonstances égales, est illusoire. La même raison qui nous fait croire nécessaire qu'une pierre tombe à terre, nous porte aussi à admettre la certitude d'un événement; il ne peut donc y avoir ici que la même nécessité.

4.° Palmer avait très-faiblement combattu l'argument tiré, par Priestley, de ce que le système du libre arbitre détruit la préscience de Dieu et la Providence. Il avait répondu que la toute-puissance de Dieu, jointe à la sagesse suprême, connaissant les caractères des hommes, peut produire, à l'aide de moyens que nous ne saurions découvrir avant qu'elle agisse, des événemens qu'elle juge appropriés à la conservation et au bonheur de la créature raisonnable. Quelques irrégularités que la conduite des hommes présente, la partie principale du plan du gouvernement moral de Dieu, c'est-à-dire, la répartition égale et juste des récompenses et des punitions dans un état futur, repose toutefois sur les mêmes bases fixes et invariables, que Dieu ait ou non prévu d'avance les actions accidentelles de l'homme. Mais Palmer admettait en même temps que les prédictions de l'Écriture-Sainte supposent une préscience divine dans certains cas. Au reste, lors même qu'on refuse à Dieu la préscience des actions accidentelles de l'homme, on ne diminue pas plus sa perfection en adoptant ce dogme qu'en soutenant qu'il est impossible à la Divinité de rien produire qui implique contradiction.

Priestley trouvait, au contraire, indigne de la Divinité qu'elle n'eût point la préscience des actions

faites par des êtres qui dépendent à chaque instant d'elle. Nier la préscience de Dieu, c'est, disait-il, révoquer en doute sa science infinie, et prétendre que l'être divin infini possède un moindre degré de toute-puissance et de bonté, ce qui est évidemment absurde. En outre, pour faire disparaître les irrégularités que les péchés des hommes rendent, d'après le système du libre arbitre, inévitables dans le plan divin de l'harmonie morale du monde, les indéterministes ont recours à un état futur, où ces irrégularités seront effacées et corrigées par Dieu. Mais, demandait Priestley, ces irrégularités, dans un état futur, ne proviendront-elles point inévitablement encore des mêmes causes, puisque la faculté de se déterminer soi-même ne sera point alors différente de ce qu'elle est dans la vie actuelle? La nature de l'homme ne subira point une métamorphose totale: celle de la volonté ne changera donc pas non plus; et si la volonté conserve le même caractère, elle ne pourra être bornée ni par les motifs, ni par la Divinité elle-même. A quel résultat ne nous conduit pas maintenant cette manière d'envisager la question! Enfin les indéterministes peignent le gouvernement moral de Dieu sous un jour très-indigne de l'*Etre-Suprême*. Combien ne doit-il pas sembler indifférent, lorsqu'on admet qu'il naît à chaque instant chez l'homme une foule innombrable de résolutions de la volonté, que la Divinité ne peut même pas prévoir, bien loin de pouvoir les régir! La Providence doit alors être continuellement inquiète des résultats de ces résolutions libres qu'elle n'a pas prévues, et sans cesse occupée d'obvier aux inconvéniens qui en résultent, et qui troublent l'harmonie morale du monde.

5.° A la crainte, manifestée par Palmer, que le déterminisme n'exerce une influence pernicieuse sur

la grande majorité des hommes, Priestley répond que l'expérience constate le contraire à l'égard de tous ceux qui adoptent ce système par conviction. Il défend aussi, mais faiblement, la possibilité de la vertu et du vice, par conséquent celle des récompenses et des punitions, dans la doctrine du déterminisme, que Palmer avait également attaquée. On ne conçoit en effet pas comment Priestley pouvait prétendre, d'un côté que les actions de l'homme sont les siennes et dépendent de lui-même, et de l'autre qu'elles sont déterminées. Son raisonnement n'est ici qu'un sophisme et une pure logomachie. Il dit que, rigoureusement et philosophiquement parlant, le résultat d'une action quelconque dépend de nous-mêmes lorsque notre action était un anneau nécessaire dans la chaîne des événemens, par laquelle seule elle pouvait être produite. Mais si nous savons cela avec certitude, et si l'objet ou le but n'est que simplement désirable, il faut que le désir, en le supposant assez fort, produise l'action nécessaire pour l'obtention de notre but final. L'action est et demeure donc toujours la nôtre propre. Palmer répond qu'une chose qui doit avoir lieu, doit avoir lieu; mais que si l'ouvrage de Palmer doit être réfuté par Priestley, il dépendra de la volonté de ce dernier d'y répondre ou non; Priestley peut donc en agir suivant sa commodité, et ne point répondre. Mais je réponds, que je le ferais si je n'avais pas la tendance au contraire, que j'ai cependant, et si je croyais qu'aucun acte de ma propre spontanéité n'est nécessaire pour arriver à mon but, ce qui n'est point le cas. C'est en cela que Priestley faisait consister la différence entre sa nécessité philosophique et le dogme calvinique de la prédestination. Suivant les calvinistes, la conversion d'un homme est tout-à-fait l'œuvre de la grâce libre et indépendante de Dieu,

et la personne du converti lui-même ne peut pas contribuer le moins du monde à la conversion de ses sentimens. Ici Dieu seul est actif, et l'homme est absolument passif; car il n'y a pas la moindre connexion entre ce qu'il fait ou ne fait pas et le but final qu'il se propose d'atteindre. Priestley pensait que sa nécessité philosophique est précisément le contraire de ce dogme. Elle ne suppose qu'une connexion nécessaire entre nos efforts et l'événement, et pourvu que le désir de l'événement, comme premier anneau de cette chaîne, soit assez fort, le reste arrivera de soi-même, et on atteindra certainement au but.

Priestley, en raisonnant ainsi, paraît ne pas avoir réfléchi que, d'après son système, le désir est lui-même déterminé extérieurement, et qu'en conséquence il n'y a qu'une distinction imaginaire et illusoire entre sa nécessité philosophique et la prédestination des calvinistes. Le parallèle qu'il établissait entre l'acte de la volonté et un jugement ne prouve non plus rien en sa faveur. Un jugement, disait-il, est tout aussi bien une opération de l'esprit qu'une résolution de la volonté. Mais y a-t-il un seul homme qui exerce de l'empire sur son jugement? Le jugement n'est-il pas nécessairement déterminé par des raisons? Mais personne n'attribue la liberté au jugement : on ne l'accorde qu'à la volonté seule, et il existe une différence spécifique entre ces deux facultés de l'esprit.

Palmer ne fut rien moins que satisfait de la réponse de Priestley, à laquelle il opposa un nouvel écrit (*Appendix to the Observations, etc.*), que son antagoniste combattit de même dans une seconde lettre (*A second letter to John Palmer, etc.*). Mais la dispute roula depuis lors sur des détails trop minutieux pour qu'il soit possible de la poursuivre davantage ici, d'autant plus même qu'elle s'exerça

particulièrement sur des passages et des expressions des écrits mutuels de deux philosophes, de sorte qu'on ne pourrait la rendre intelligible qu'en rapportant ces passages eux-mêmes, ce qui entraînerait beaucoup trop loin.

Outre les adversaires précédemment indiqués, Priestley en trouva encore un autre dans la personne du célèbre Jacques Bryant. Ce savant chercha à prouver que, quoique Priestley accordât une certaine liberté à l'homme, et que sa doctrine différât de la prédestination des calvinistes et de la fatalité des anciens, elle ne renfermait cependant rien autre chose qu'un pur fatalisme, et détruisait absolument toute liberté quelconque (*An adress to Priestley upon his doctrin of philosophical necessity illustrated.*). Il signala plusieurs contradictions dans ses opinions. Ainsi, par exemple, Priestley niait qu'il y eût d'intermédiaire entre les deux systèmes de la liberté et de la nécessité, et prétendait cependant considérer sa théorie comme un terme moyen entr'eux; il faisait consister la liberté dans l'absence d'obstacles extérieurs au choix, et soumettait le choix de l'homme à une nécessité extérieure, en soutenant que la volonté de l'homme n'est jamais déterminée sans une cause étrangère, réelle ou apparente; il avançait aussi qu'une détermination de la volonté ne peut pas être autrement qu'elle n'est. Bryant niait également la connexion causale nécessaire des idées, qui appartient nécessairement au déterminisme. Il n'y a pas le moindre rapport entre la dernière idée d'un homme, avant qu'il s'endorme, et sa première lorsqu'il se réveille; et quand on a égard aux songes, il ne faut, au lieu du sommeil, prendre en considération que les états d'évanouissement et d'asphyxie. A l'argument de Priestley, que la science infinie et la providence de Dieu sont détruites par la liberté, Bryant répondait

que la manière dont Dieu connaît et régit le monde, et les actions humaines en particulier, est un objet qui surpasse entièrement les bornes de nos facultés intellectuelles. Il accordait que les motifs influent sur la volonté, et la déterminent souvent; mais il niait que la volonté dépendît absolument des motifs extérieurs. Il niait, en outre, la responsabilité morale de l'homme dans le système du déterminisme, et témoignait son étonnement de ce que Priestley eût pu ou voulu ne pas s'apercevoir qu'elle est incompatible avec une pareille doctrine. Priestley s'était bien fondé sur la disposition de l'esprit, qui rend un homme bon ou méchant. Mais Bryant demandait avec raison de qui cette disposition dépend? Et dans le cas où l'homme lui-même n'y contribuerait en rien, s'il lui serait possible d'avoir droit à des récompenses ou de mériter des punitions par elle? La conclusion du système des déterministes, que Dieu doit être aussi l'auteur des péchés, conduit à un abîme que Priestley s'est en vain efforcé de cacher. Il ne s'agit pas de savoir si on peut se représenter Dieu comme l'auteur des péchés, mais de décider s'il l'est réellement ou non. Priestley répondait et devait répondre affirmativement à cette dernière question, d'après son système. Cependant on ne peut s'empêcher de frissonner, quand on pense que Dieu est la cause déterminante de tous les crimes dont le genre humain s'est rendu coupable dans la personne de quelques-uns de ses individus. L'axiôme que tout ce qui se termine au bien, est, philosophiquement parlant, bien, cet axiôme est faux, suivant Bryant. C'était un des principes de la morale jésuitique, qui autorisait à verser des flots de sang pour arriver à un bon but; mais il est impossible d'en admettre un pareil dans les rapports de Dieu avec le monde. Priestley avouait lui-même que l'emploi du mal pour

arriver à un bien final, est une simple théorie qu'on ne peut point développer dans la pratique morale.

Priestley répondit à Bryant avec plus de chaleur qu'à aucun autre de ses adversaires (*A letter in defence of philosophical necessity.*) Il y fut déterminé par le ton dogmatique de cet écrivain, et par certains reproches qui durent l'offenser. Il rendit justice à l'érudition de son rival, mais lui refusa toute espèce de talent philosophique, et soutint particulièrement qu'il n'avait aucune connaissance en métaphysique, quoique Bryant eût assuré que la doctrine du libre arbitre était depuis long-temps l'objet de ses méditations assidues. La lettre de Priestley est donc en grande partie remplie de personnalités, et ne renferme, relativement au sujet de la dispute, rien qui ne se rencontre déjà amplement discuté dans ses ouvrages antérieurs. Elle ne réfute aucun des excellens argumens allégués par Bryant contre le déterminisme. Priestley n'avait cependant pas tort de dire que ce dernier bavardait plus qu'il ne raisonnait, et qu'eu égard à ses faibles talens philosophiques, il affectait des prétentions beaucoup trop relevées.

Comme Priestley est un des principaux et des meilleurs défenseurs modernes du déterminisme, principalement pour ce qui concerne la possibilité de concilier ce système avec la moralité, la rémunération morale et la religion, je me suis attaché à bien faire connaître sa manière de voir, et les disputes qu'elle l'obligea de soutenir contre plusieurs excellens philosophes anglais. La contestation qui s'était élevée au sujet de la liberté ou de la non liberté de l'homme demeura indécise après tous ces débats..

Tous les adversaires de Priestley me paraissent ne pas avoir conçu, ou avoir au moins mal saisi, les

deux argumens principaux qui servaient de base son système, et de là vint qu'il ne se crut point réfut malgré les raisonnemens fort justes qu'on allég contre lui. Le premier était qu'il ne se représent l'homme que comme un phénomène, comme u substance, de l'existence et de l'activité de laquel le temps est une condition, de sorte que tout ac de sa part en suppose un autre, comme cause o motif, et que la série entière des actes forme un chaîne non interrompue, qui se rattache à celle de changemens du monde en général, et reçoit sa pre mière détermination de la Divinité, qui est l'auteu et le régisseur de l'univers. C'est ce que Priestley exprimait par l'axiôme suivant : Une action libr sans motif serait un effet sans cause, ce qui contredit le principe de la causalité, et ne peut par conséquent point être admis. Il paraît avoir réuni ce principe à la moralité et à la possibilité de la rémunération, de telle sorte que l'homme, en voulant et en agissant, a toujours la conscience que la volition et l'action émanent de lui et lui appartiennent; que, par conséquent, il ne soupçonne pas le déterminisme, et que, suivant qu'il obéit à des motifs bons ou mauvais, il se rend méritant ou coupable, parce qu'il sait qu'une manière donnée d'agir aussi un résultat donné. C'est en cela que Priestley faisait consister la différence entre la prédestination des calvinistes et ce qu'il appelait la nécessité philosophique. Il ne parvint point à éclaircir parfaitement le vrai rapport du déterminisme à la moralité; car autrement il aurait été obligé d'entrevoir l'impossibilité de les concilier ensemble de la manière proposée par lui.

Ses adversaires avaient raison de nier que la moralité et la rémunération morale fussent compatibles avec le déterminisme. Mais ils rencontraient

lors une difficulté, celle que la volonté et les
ctions sont cependant déterminées toujours par des
otifs, et même que le choix entre les motifs, ou
 délibération, exige à son tour une cause. C'est
ourquoi ils ne pouvaient pas non plus prouver
indéterminisme par la moralité comme fait. Ils
dmettaient une faculté de se déterminer sponta-
ément qui renfermait la raison suffisante des
ctions à proprement parler libres, et il fallait alors
dire que cette faculté était de nature à ce que
l'homme pût, avec son secours, agir, même indé-
pendamment de tous motifs.

Mais ici se présentait le second argument sur lequel Priestley appuyait son déterminisme. La faculté de se déterminer spontanément, en tant qu'elle ne doit être déterminée, ni par le jugement, ni par le désir ou la passion, ni, en général, par aucune espèce de motif, est une force tout-à-fait aveugle, qui agit accidentellement, qui manque absolument, soit d'objet, soit de la sphère de circonstances nécessaire à son activité, et qui ne permet point, par conséquent, d'entrevoir comment sa manifestation pourrait assurer la moralité et la possibilité du mérite ou du démérite. Tous les raisonnemens que les antagonistes de Priestley lui opposaient se réduisaient à cette idée de la liberté, qu'ils considéraient comme une faculté de se déterminer spontanément, indépendante et différente de tous les motifs, même de la raison. En outre, Priestley tenait d'autant plus à son système qu'il lui paraissait plus compatible avec la sience infinie de Dieu, la Providence et l'harmonie de l'univers.

Les argumens que Priestley tirait des rapports de Dieu avec le monde, et principalement avec des créatures raisonnables, n'étaient à la vérité point démonstratifs pour le déterminisme, parce qu'en les

admettant, il en résultait plus qu'il n'aurait dû s'ensuivre; savoir, que la vertu de l'homme, comme œuvre de Dieu, n'a rien absolument de méritoire, et que Dieu est l'auteur immédiat du péché. Priestley avait recours à un subterfuge pitoyable pour se garantir de cette dernière conclusion, qui pesait en effet de la manière la plus lourde sur son système. Pourvu, disait-il, que le péché ait un bon but, et qu'il se termine à bien, on peut toujours en regarder Dieu comme l'auteur. Il était naturel que ses rivaux trouvassent un blasphème dans cette assertion, quoiqu'il leur fût à eux-mêmes impossible d'expliquer, d'après l'indéterminisme, la possibilité du mal, par rapport à la Divinité, comme auteur des créatures raisonnables, puisque Dieu est alors toujours l'auteur de la liberté, sans compter d'ailleurs les autres difficultés que les rapports de Dieu avec le monde font naître contre le système des indéterministes. Les deux partis tenaient une conduite bien plus sage à cet égard, lorsqu'ils renonçaient aux argumens que les rapports de Dieu avec le monde fournissaient pour ou contre leurs opinions, et se réunissaient tous deux pour convenir que ces objets dépassent nos facultés intellectuelles, et que par conséquent les idées que notre imagination enfante à leur sujet ne sauraient être d'aucun usage, soit pour soit contre la doctrine du libre arbitre. En effet, la dispute basée sur de semblables argumens ne pouvait être qu'interminable, et avait de plus l'inconvénient de disposer à l'intolérance les philosophes fermement attachés aux dogmes de la religion positive, et de donner lieu à des reproches mutuels d'irréligion, comme on en trouve une preuve évidente dans les débats qui eurent lieu entre Priestley et Bryant.

Priestley a méconnu la nature du sentiment de

repentir, que ses adversaires ont beaucoup trop peu éclairci aussi, et qu'ils n'ont pas assez employé contre le déterminisme, quoiqu'on ne puisse pas disconvenir qu'ils n'en aient soupçonné la connexion avec la liberté morale de l'homme, puisqu'à raison même de cette corrélation, ils le considéraient comme la base du libre arbitre. Priestley regardait le repentir, de même que tous les autres sentimens, comme un sentiment qui se rapporte seulement à l'état physique de l'homme, et non uniquement à sa personne raisonnable et morale. Il le déclarait donc sentiment illusoire, qui ne prouve rien en faveur de la liberté. Quand un homme, après une action, se représente tous les motifs et la disposition de son esprit qui avaient lieu pendant qu'il agissait, il s'aperçoit qu'il ne pouvait pas agir autrement qu'il n'a agi, et qu'il est en conséquence absurde de s'affliger par la honte et le repentir, d'autant plus que ces deux sentimens sont absolument incapables de faire que l'action faite ne le soit pas. Ici, comme dans une foule d'autres occasions, Priestley raisonnait d'une manière inconséquente sans le remarquer. Il voulait que ce fût une illusion de s'abandonner au sentiment de repentir, et il proposait des moyens de l'étouffer ou de le diminuer, comme si le repentir qu'un homme éprouve à cause de ses mauvaises actions n'était point aussi du nombre des états déterminés, comme si l'homme qui se repent ne devait pas nécessairement se repentir, qu'il le veuille ou non, et qu'il soit responsable ou non de ses actions. En outre, le repentir diffère essentiellement de tous les autres sentimens désagréables qu'un dommage reçu nous fait éprouver. Le souvenir des douleurs physiques est plutôt agréable que désagréable, et une perte d'argent ne nous cause pas dans la suite de souvenirs pénibles;

nous finissons même par l'oublier totalement. Mais le repentir des mauvaises actions persiste, même une longue suite d'années après que nous avons commis l'action. Ici le temps ne change rien. Voilà pourquoi le repentir est si cruel au lit de mort. D'où on voit clairement que c'est un état moral, qui suppose nécessairement la liberté dans les actions, parce que, si l'homme n'était pas libre, le repentir serait non-seulement absurde, mais même encore impossible. Les animaux, qui manquent de raison et de liberté, et qui ne sont motivés que par le sentiment physique et l'instinct, ne connaissent point le repentir moral. La honte qu'on remarque chez certains, lorsqu'ils ont fait quelque chose qui leur attire ordinairement une correction, et que cette action a été découverte par leurs maîtres, est une crainte physique du châtiment, et ne peut au moins pas être mise en parallèle avec le repentir moral.

On a lieu d'être surpris que Priestley n'ait pas mieux senti la conscience de la liberté elle-même comme fait. Il ne nie pas cette conscience, et, à cause d'elle, il accorde expressément à l'homme un certain degré de liberté, autant que celle-ci peut s'étendre, et qu'il est, suivant lui, nécessaire qu'elle le fasse pour la moralité. Il paraît s'être expliqué le sentiment de la liberté par cela que l'homme a la conscience du vouloir comme d'un acte de sa propre activité, mais non celle de la série entière des causes qui déterminent sa volonté, quoiqu'il puisse par la spéculation apercevoir l'existence d'une série pareille. Cette idée incomplète et fausse de la liberté contribua beaucoup à rendre Priestley aussi opiniâtre dans sa défense du déterminisme ; car il pensait pouvoir enlever aux hommes ce qu'ils considéraient comme la liberté, de sorte que le dé-

terminisme ne lui paraissait pas non plus être en discordance avec les idées reçues du libre arbitre; mais en cela il se trompait grossièrement, comme ses adversaires le lui démontrèrent d'une manière convaincante, s'il eût voulu se laisser persuader.

Mais ce qui, suivant lui, parlait le plus en faveur du déterminisme, c'étaient toujours les deux argumens, que toute action de l'homme a pour condition une cause antérieure dans le temps, et que la faculté de se déterminer spontanément, admise par ses adversaires pour venir au secours de la moralité, pouvant agir indépendamment des motifs, est une force aveugle, qui, d'après sa nature, ne peut contribuer ni au mérite, ni au démérite de l'homme. Le kantisme seul est parvenu à écarter ces deux argumens, en établissant la doctrine de l'homme comme intelligence absolue, et répandant un jour nouveau sur la connxeion qui existe entre la loi morale de la raison et la liberté. En tant qu'on considère l'homme comme phénonème, de sorte que le temps est la condition de toute son existence et de toutes ses actions, on ne peut point renverser le déterminisme; c'est pourquoi aussi l'axiome de la causalité a, dans tous les temps, été la principale base sur laquelle les déterministes ont appuyé leur système. Mais, comme intelligence absolue, l'homme, son existence et sa volonté sont indépendans du temps; l'homme peut, en quelque sorte, empiéter sur le temps, et déterminer dynamiquement un premier commencement d'une série de temps et d'une série d'actes ou de changemens. La liberté est purement intelligible, et en même temps une preuve de l'immatérialité de l'âme. Elle ne peut jamais se montrer dans le phénomène, parce que, comme la volonté de l'homme devient action, et passe dans le monde des phénomènes, cette action se trouve

de suite aussi astreinte à la condition nécessaire des phénomènes, le temps. La liberté ne peut point être une simple idée logique reposant sur ce qu'on peut toujours penser le contraire de ce qu'on veut ou fait, quoiqu'en réalité il n'y ait jamais qu'une seule série d'actions. L'homme n'a pas seulement le pouvoir de penser le contraire de ce qu'il veut, et il est maître aussi de le réaliser. D'ailleurs, la liberté de l'intelligence absolue n'est rien moins qu'une force aveugle agissant accidentellement. Elle appartient à l'essence de la raison, et, comme toutes les autres forces de la nature et de l'esprit humain, elle a une loi qui régit son activité. C'est la loi morale qui ne renferme, à la vérité, point de nécessité physique, mais qui en contient toutefois une morale, et qui établit ainsi, pour l'homme libre, la possibilité de la moralité, du mérite et du démérite. Price effleura de très-près l'idée de cette loi de la liberté, sans cependant la saisir parfaitement. Sa distinction entre la nécessité physique et morale des actions en provenait, et les raisonnemens que Priestley lui opposait n'avaient aucune valeur. Il faut néanmoins convenir que la théorie de Kant laisse encore subsister certaines difficultés, et que le problème philosophique de la liberté doit être mis au nombre de ceux dont on n'a point encore donné une solution satisfaisante. C'est ainsi, par exemple, qu'on ne peut pas se former une idée claire de l'homme, comme sujet absolu indépendant de la condition du temps, parce qu'il manque de tout caractère connaissable quelconque. Il règne aussi beaucoup d'obscurité dans ce qui concerne la loi morale et la connexion de la volonté avec la connaissance. Le kantisme a rendu l'indéterminisme plus probable que le système contraire, qui réunissait jusqu'alors la majorité des suf-

frages; mais il ne l'a nullement démontré d'une manière exclusive.

J'ai déjà dit qu'avant de s'engager dans la dispute relative au matérialisme et au déterminisme, Priestley prit aussi part à celle que Reid, Beattie et Oswald soutinrent contre Hume. Il n'était ni apologiste, ni antagoniste de Hume; mais il voulait prouver que son scepticisme ne repose point sur des preuves suffisantes, et qu'on n'a pas lieu d'être satisfait de sa théorie de l'entendement et des principes instinctifs de la connaissance et des actions. Il penchait donc davantage pour le lockianisme, spécialement pour les modifications que les recherches de Hartley avaient fait subir à ce système. Il rappela avec raison, d'une manière générale, contre Reid, que les principes instinctifs du sens commun admis par ce dernier n'expliquaient absolument rien dans la nature de l'homme, parce que ce ne sont à proprement parler que des qualités occultes. La croyance en un monde objectif extérieur ne provient elle-même point d'un penchant radical; ce n'est qu'une simple opinion vraisemblable, qui ne se rencontre pas chez les enfans, et qui ne se développe qu'après qu'on a commencé à distinguer le contenu immédiat des idées des objets extérieurs. L'idéalisme est par lui-même une hypothèse très-simple, qui, lorsqu'on l'examine avec impartialité, ne semble pas aussi absurde et aussi révoltante pour le sens commun qu'on l'a prétendu. Le système de Reid détruit toute espèce de liaison entre les différens phénomènes et effets de l'âme, pour les remplacer par une foule d'instincts indépendans et arbitraires, érigés en principes. Le scepticisme n'en a que plus de prise sur ces derniers, et la théorie du sens commun, par laquelle on prétend le renverser, contribue ainsi, d'une manière indirecte, à le

consolider, et à le propager encore davantage. Elle s'oppose à toute recherche philosophique ultérieure, quoiqu'elle même ne repose que sur des décisions par autorité, que le sceptique ne reconnaît point, et n'a pas non plus besoin de reconnaître. Quand on analyse les reproches que Priestley fait au système de Reid, on voit qu'ils se réduisent aux principaux chefs suivans :

1.° Reid rejette sans raison suffisante la conclusion qui, des idées dont nous avons la perception, nous porte à admettre des objets, comme causes efficientes de ces idées, et il prétend également, sans raison suffisante, que c'est un instinct arbitraire qui nous fait croire à l'existence des choses extérieures. La conclusion ordinaire n'est rejetée par lui que parce qu'il n'y a point d'analogie entre les idées comme telles et les objets, et parce qu'on ne peut pas démontrer entre les sensations et leurs objets, une connexion nécessaire semblable à celle qui existe entre les effets et les causes. Mais cette conclusion a autant en sa faveur que la doctrine de l'instinct, dans le même temps qu'elle est bien plus appropriée à la nature de l'homme, et bien plus philosophique.

2.° La supposition faite par Reid que nos idées n'existent point lorsque nous n'en avons point la conscience, ou quand nous n'y consacrons point notre attention, est sinon absolument sans valeur, au moins tout-à-fait destituée de preuves. Reid confond aussi la faculté de sentir avec les idées du sentiment. De cela seul que nous ne connaissons pas la manière dont les changemens surviennent dans notre esprit, il conclut qu'ils sont produits par des principes instinctifs, et qu'ils ne sont point engendrés par l'expérience et l'association des idées. C'est sans raison aussi qu'il admet que certaines déterminations ou opérations de l'esprit précédent toute

expérience quelconque, et qu'il conclut de là qu'elles sont instinctives.

Priestley fait aussi plusieurs remarques excellentes sur les vérités fondamentales elles-mêmes, ou sur les principes que Reid, Beattie et Oswald avaient établis, et sur les conséquences que tous trois en tiraient pour la philosophie, et qu'Oswald en déduisait pour la théorie de la religion.

On n'est jamais disconvenu qu'il n'y ait certains principes évidens par eux-mêmes, qui sont les principes de la vérité, de la fausseté, et de tout raisonnement en général, et dont il est impossible de trouver la source. Si Reid, Beattie et Oswald s'étaient contentés d'exposer ces principes, il n'y aurait rien autre chose à leur reprocher qu'une innovation inutile dans le langage philosophique. On a sujet de s'étonner qu'ils aient cherché à prôner si longuement des principes dont il est impossible à qui que ce soit de douter. Mais, en lisant leurs ouvrages avec plus d'attention, on trouve qu'ils font encore plus qu'ils n'annoncent. Ils veulent fixer les axiomes nécessaires comme principes de tout raisonnement, et ils érigent en axiomes des propositions particulières dont on n'aperçoit cependant point immédiatement l'évidence.

Suivant Locke, la vérité des propositions se fonde sur la concordance ou la discordance de certaines idées. De cette manière, la vérité devient dépendante de la nature nécessaire des choses, et devient en même temps absolue, immuable et éternelle. Au contraire, d'après Reid, Beattie et Oswald, on postule certains axiomes qui reposent sur une conviction instinctive inexplicable, et qui dépendent de la disposition particulière de notre nature, ce qui rend la volonté purement subjective, arbitraire et variable.

La théorie du sens commun a l'inconvénient spécial de rejeter l'autorité de la raison, et de détruire ainsi toute critique libre et impartiale des opinions établies, ou au moins de la rendre entièrement inutile. En effet, chacun prétend au sens commun, et peut afficher cette prétention, en tant qu'il est homme comme tout autre. Il se croit donc aussi autorisé à juger de chaque objet d'après sa sensation, son idée et sa conviction actuelles; et comme ce jugement lui paraît être un effet de son instinct, il se croit fondé à penser qu'il est à l'abri de toute contradiction, quoiqu'une connaissance plus approfondie ou un examen plus mûr fassent découvrir que c'est une erreur évidente ou un préjugé. Ce défaut se manifeste non pas uniquement dans le domaine de la métaphysique, où il peut en général moins que partout ailleurs nuire aux intérêts de l'homme, mais encore dans le jugement porté sur les événemens ordinaires du cours de la vie, et ici il entraîne les suites les plus fâcheuses et les plus propres à troubler la tranquillité. Il détruit, chez les partisans de la théorie combattue, tout sentiment de modestie, de circonspection et de patience dans la recherche de la vérité; il les rend orgueilleux et vains de leurs sens commun; il les engage facilement à refuser ce même sens commun à ceux dont les opinions ne s'accordent point avec les leurs propres : conduite que ceux-ci sont ordinairement dans l'usage d'imiter, de sorte que la recherche de la vérité dégénère ainsi en une dispute qui choque les règles de l'urbanité et de la bienséance.

Priestley s'arrête encore à la critique des axiomes que Reid et ses successeurs ont admis comme vérités immédiatement évidentes par elles-mêmes, sans que ces axiomes aient en réalité l'évidence, ou même seulement sans qu'ils soient vrais. Personne n'a le

droit de prescrire des articles de foi à un autre. C'est cependant ce que font les auteurs de la théorie du sens commun. De cette manière, ils donnent aux incrédules un exemple que ces derniers ne manquent point d'imiter en sens inverse et avec tout autant de droit. Ceux-ci peuvent maintenant rejeter les principes de la religion, parce que, d'après leur sens commun, ils les trouvent absurdes et ridicules; et, en se comportant ainsi; ils ont pour eux tout autant de raisons que leurs adversaires, qui soutiennent le caractère divin de ces principes. Enfin Priestley rappelle encore qu'il est inconvenant et absolument contraire au langage philosophique de donner le nom de sens à la faculté de connaître la vérité. Le sens se rapporte aux sentimens, qui sont toujours relatifs, et par lesquels on ne peut rien déterminer à l'égard de la nature des choses; mais la vérité est constamment quelque chose d'absolu. Priestley s'élève particulièrement contre Oswald, et signale les contradictions qui lui avaient échappé fréquemment à cause de la véhémence de ses déclamations.

L'ouvrage de Priestley examiné jusqu'ici, et qui porte le titre de *An examination of Reid's inquiry etc.*, attaquait les adversaires de Hume; l'auteur combattit ce dernier lui-même, et surtout ses idées sur la religion naturelle, dans les *Letters to a philosophical unbeliever*. Il ne peut point y avoir, pour la spéculation, de problême plus important que celui de savoir si le monde a ou non un auteur sage et bon, si l'homme et ses actions sont ou non soumis à un gouvernement divin équitable, si enfin il y a quelque chose à craindre ou à espérer au-delà du tombeau, ou si on peut vivre sans inquiétude sur l'avenir, ainsi que les maximes épicuriennes le prescrivent. Priestley trouvait une certaine inconséquence dans l'opinion de Hume sur la religion

naturelle, parce que ce philosophe reconnaît le grand, le beau et le sublime dans les vrais principes du théisme, et dit des hommes sans religion qu'ils ne sont pas beaucoup supérieurs aux animaux, quoiqu'il ne voie pas que de là résulte qu'il y a quelque chose de mauvais, de réprouvé et d'avilissant dans l'athéisme, et qu'il faudrait que les hommes fussent encore plus mauvais que les animaux, si, ayant eu occasion d'apprendre à connaître la religion, ils ne l'embrassaient point, et la tournaient en ridicule ou la méprisaient.

Dans cet opuscule contre Hume, Priestley traite d'abord de la nature de l'évidence, qu'il fonde, avec Locke, sur l'harmonie des idées. Ainsi, nous regardons comme immédiatement évidens les axiomes suivans : *Deux fois deux font quatre ; les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ; les hommes sont mortels ; l'air est élastique*, et autres semblables, parce que nous trouvons que, dans ces axiomes, une idée est la même qu'une autre, et coïncide parfaitement avec elle, ou au moins qu'au témoignage de l'expérience, un caractère est toujours uni à l'autre.

Priestley veut déduire de l'axiome de la causalité une preuve immédiatement évidente de l'existence de Dieu. Nul homme raisonnable ne peut concevoir les choses autrement qu'en les regardant comme effets de causes adéquates. L'univers, en général, ne peut donc également point être conçu d'une autre manière, et doit, en sa qualité de produit harmonique, avoir une cause raisonnable, ou, en d'autres termes, il doit exister un être infiniment sage et bon qui l'ait produit. Une série infinie d'effets est une idée qui implique contradiction; nous sommes donc nécessairement obligés de nous arrêter à une intelligence absolue, laquelle, comme

cause du monde, n'ait point été elle-même produite. Autant il est sûr que le monde est un effet, autant il est certain que la cause n'en peut point être elle-même un effet. Priestley, pour se rapprocher d'une idée de la réalité de l'existence absolue, compare, d'une manière assez bizarre, cette dernière à l'espace. L'espace n'est point, à la vérité, une substance raisonnable; il est incapable d'avoir une idée de lui-même, et il n'est la cause d'aucune chose; mais il ressemble à la cause intelligente de toutes les choses, en ce qu'il est nécessairement infini et sans cause. Priestley répond à ceux qui veulent que l'espace soit le néant, que cet espace a des qualités, longueur, largeur et profondeur, lesquelles manquent, au contraire, tout-à-fait au néant. Si on prétendait dire qu'il est possible que l'univers entier n'ait point de cause, quand bien même chacune de ses parties, comme telle, devrait en avoir une, ce serait absolument comme si on avançait qu'une maison n'a, dans son ensemble, point d'architecte, mais que les murs, les fenêtres, les portes, et, en un mot, toutes les parties de cette maison, doivent en avoir un. L'expérience semble, il est vrai, établir en fait que la pensée résulte des rapports de la matière; les qualités de la pensée et de la matière ne sont non plus que différentes et non contradictoires, au lieu que ce qui est produit et ce qui ne l'est pas sont en contradiction directe l'un avec l'autre; mais nous ne pouvons cependant point découvrir comment il est possible que la pensée résulte des rapports de la matière. Si on voulait admettre que ce qu'il y a d'intellectuel dans le monde est le résultat du non intellectuel, une semblable hypothèse nous conduirait à l'idée d'une âme du monde, dont nous mêmes ferions partie, et une pareille idée de la Divinité, pourrait fournir un fondement à la religion.

Cependant notre esprit se révolte contre cette opinion, et nous sommes contraints, parce que c'est la manière la plus facile d'expliquer le phénomène, de nous tranquilliser, en croyant à une intelligence non créée, qui est la cause de l'univers, dont elle diffère totalement.

On pourrait encore objecter que, comme toutes les intelligences connues de nous habitent dans le cerveau de l'homme et des animaux, la Divinité, si elle constitue une substance intelligente et différente de l'univers, doit, quelle que soit d'ailleurs sa nature, avoir cependant une certaine analogie avec le cerveau. Priestley répond que l'argumentation, poursuivie d'après les principes précédens, prouve le contraire. Il y doit avoir un auteur de la nature, intelligent, incréé, et différent de la nature; mais cet auteur n'est point objet de nos sens : et le siége de l'intelligence, quoique visible et palpable chez nous autres hommes, n'est pour cela point nécessairement et généralement construit ainsi. De ce que la Divinité et le cerveau de l'homme sont tous deux intelligens, il ne suit rien de plus, sinon que tous deux possèdent également cette propriété, et que tous deux doivent aussi avoir, s'il existe cependant quelque chose de semblable, ce dont cette propriété dépend ; mais ce quelque chose n'a pas besoin d'être nécessairement visible ou palpable, ou de pouvoir être, d'une autre manière quelconque, objet de nos sens. Il est des qualités communes à plusieurs choses, qui diffèrent sous d'autres rapports. Si nous ne connaissions rien d'élastique que l'acier, nous en aurions peut-être tiré la conclusion que l'acier seul, ou tout au plus les corps solides et durs analogues, sont élastiques, et cependant nous trouvons que l'élasticité appartient à une substance aussi ténue que l'air, et aussi différente à tant d'égards que lui

de l'acier. Je ne ferai point mention de quelques autres difficultés contre sa preuve de l'existence de Dieu, comme cause intelligente différente du monde, que Priestley réfute. Dans les Lettres suivantes, il s'étend sur les attributs qu'on doit nécessairement accorder à Dieu, particulièrement sur les argumens qui parlent en faveur de la bonté infinie de la Divinité, de l'existence d'un gouvernement moral dans le monde, et de celle d'un état futur de rémunération après la mort.

Les autres Lettres sont exclusivement dirigées contre Hume, et contre l'auteur du *Système de la nature* : Priestley y examine les dialogues de Hume sur la religion naturelle, ses recherches sur la Providence spéciale et l'état futur de rémunération, mais spécialement sa théorie de la causalité, et l'influence de cette doctrine sur une preuve démonstrative de l'existence de Dieu. Ici, il se sert de son principe de l'association des idées pour réfuter le scepticime de Hume. La chaleur avec laquelle il soutient la cause de la religion doit lui valoir toute notre vénération; mais il ne rend point justice à Hume, et il en agit avec infiniment moins d'équité à son égard qu'envers Reid, Beattie et Oswald. Au lieu de raisonner, il se contente souvent de déclamer, et quelquefois il se permet des grossièretés. En général, il refuse de reconnaître à Hume presqu'aucun mérite littéraire et philosophique, de sorte qu'on a droit de conclure qu'une antipathie personnelle ou un sentiment de jalousie influa sur les dispositions de son esprit et sur le ton qu'il affecta de prendre.

Son raisonnement est infiniment plus juste et plus précis contre le *Système de la nature*, qu'il appelle la *Bible de l'athéisme*. A l'opinion émise dans ce livre, que l'univers est simplement le produit des

forces radicales de la matière éternelle et de
activité, il oppose que la détermination et la di
tion de ces forces radicales de la nature pour arri
à un but raisonnable, tant dans les choses indi
duelles que dans l'ensemble de l'univers, suppos
une connaissance, une idée, une Providence, d
la simple matière est totalement incapable. On p
donc soutenir, en toute assurance, qu'un ê
supérieur à tout ce que nos sens sont capables
saisir imprime aux forces de la nature la déter
nation et la direction harmoniques, et, comm
Priestley le conclut, en faisant un saut un peu r
pide, que cet être a dû créer aussi la nature el
même, puisqu'elle ne pourrait point exister san
ses forces radicales. Je ne suis pas, ajoute-t-il, e
état d'expliquer le visible, si je n'admets point un
force qui soit invisible; et cette force invisible, j
la désigne sous le nom de *Dieu*.

L'auteur du *Système de la nature* fait observ
que le mot *Dieu* exprime seulement la cause incompréhensible des effets qui nous surprennent e
que nous ne comprenons pas. Mais ce Dieu est un
pur fantôme vide de sens, que nous substituons à
l'énergie de la nature, qu'il arrive si fréquemment
aux hommes de mal comprendre. Les hommes ont
rempli la nature de substances spirituelles, parce
qu'ils méconnaissent presque toujours les vraies
causes des phénomènes. C'est parce qu'ils ne connaissent point l'énergie du corps humain qu'ils lui
attribuent, de la même manière, un esprit chargé
de le vivifier et de le régir, en sorte qu'évidemment
le mot *esprit* ne signifie rien de plus que la cause
inconnue des phénomènes dont nous ne savons
point rapporter l'origine à des causes naturelles.

Priestley répond : Si rien de visible ne renferme la raison explicative de ce que je vois, il faut

cessairement que j'érige quelque chose d'invisible raison explicative. Si j'entends un bruit qui ne vienne d'aucune des choses renfermées dans la mbre où je me trouve, je ne puis me dispenser l'attribuer à une chose située hors de cette cham-, parce qu'il m'est absolument impossible de ire que le bruit survienne sans cause. Or, main-ant, les hommes, les animaux, les plantes, et me les métaux et les pierres, sont des choses e nous ne pouvons pas plus concevoir comme istantes sans causes qu'un simple son. Le mot prit n'a point la moindre importance. Cependant us avons besoin d'une expression quelconque our désigner une substance à laquelle nous attri-uons des forces qui ne peuvent appartenir à au-cune chose visible. Un corps humain peut être le siége de toutes les forces qu'il est au pouvoir des hommes de manifester; mais on découvre aussi, dans la struc-ture de l'homme, une harmonie et une intelligence infi-iment supérieures à toute la matière qu'on rencontre dans le corps. L'homme doit, par conséquent, avoir eu une cause supérieure; et il en est de même de toutes les autres choses finies. Si on poursuit cette argumentation, on finit nécessairement par arriver à un être, qui est, à proprement parler, une intelligence infinie, et auquel on se trouve forcé de s'arrêter. Ce n'est d'ailleurs point l'ignorance des vraies causes des phénomènes qui nous porte à admettre les substances que nous appelons esprits; c'est bien, au contraire, une connaissance parfaite, ou une conviction, que les substances aperçues par nous n'auraient pas pu exister sans une cause supérieure, et différente d'elles-mêmes. On pourrait tout aussi bien dire que c'est l'ignorance de l'énergie de la nature qui nous fait demander la cause d'un bruit que nous entendons, ou d'une montre que nous portons

sur nous. Il serait toujours possible de faire provenir la pensée, chez les hommes, de l'organisation du cerveau, parce que l'expérience ne nous autorise point à prétendre qu'il existe une âme spécifiquement différente du corps. Mais si on remonte de la cause immédiate de la pensée chez l'homme à la cause de cette cause, il faut nécessairement s'arrêter à quelque chose qui soit au moins capable de l'idée d'une pareille organisation, et il faut que ce soit une intelligence infiniment supérieure au principe intelligent chez l'homme, par conséquent aussi, spécifiquement différente de la substance humaine.

Une autre Lettre de Priestley renferme une critique instructive de quelques fausses méthodes employées pour prouver l'existence et les attributs de Dieu.

Priestley s'est encore rendu remarquable, comme écrivain politique, par la part qu'il prit aux débats sur la révolution française et la nouvelle législation qui en fut la suite. Je me bornerai à citer ici les plus importans des principes politiques qu'il établit longtemps avant l'époque de la révolution, qu'il développa ensuite dans plusieurs ouvrages particuliers, et dont il discuta l'application aux événemens politiques les plus récens, se distinguant toujours, dans le même temps, par une liberté de penser qui étonna jusqu'aux Anglais, quoiqu'il déclarât ouvertement être bien l'ennemi de Charles, roi d'Angleterre, mais l'être aussi de Cromwell.

I. La société et la constitution politique favorisent la destination de l'homme, comme être raisonnable; mais on ne doit approuver que le gouvernement qui aide l'homme à arriver au terme de sa destination, et il faut rejeter celui qui ne produit pas cet effet, ou qui même en opère un contraire.

II. Une bonne constitution repose sur la liberté

politique et civile. La liberté politique consiste dans le droit que les membres de l'état se sont réservé, soit de parvenir eux-mêmes aux charges publiques, soit de donner leur voix pour la nomination des personnes qui les gouvernent. La liberté civile consiste dans le droit que les membres de l'état se sont réservé sur leurs propres actions, pour assurer leur avantage personnel et leur bonheur : il faut sacrifier une partie de ce droit pour atteindre au but commun de l'état.

III. La liberté politique la plus parfaite n'a lieu que dans un état où chaque citoyen peut arriver aux charges suprêmes, et régir la volonté générale. C'est donc là aussi le gouvernement le plus légitime et le plus digne d'approbation. Au contraire, dans un pays où un citoyen est exclus des charges publiques par sa naissance, ou par l'état de sa fortune, et n'a même pas le droit de voter pour la nomination des personnes qui doivent revêtir ces charges, quelque liberté civile dont il jouisse d'ailleurs, il n'a cependant point de liberté politique, et la liberté civile elle-même lui manque dans tous les cas où l'état exerce de l'influence sur ses actions. On ne peut point opposer ici, comme objection valable, que, d'après l'expérience, aucun état n'existe de la première manière, mais que presque tous renferment plus ou moins de traits de la tyrannie.

IV. Chaque homme a le droit naturel, fondé sur le plus grand bien possible du monde, de se délivrer de l'oppression, de sorte que tous les peuples peuvent rapporter les formes de gouvernement sous lesquelles ils vivent, et auxquelles ils n'ont point dans l'origine donné leur assentiment, à la seule et unique forme légitime et convenable à tous. Quand bien même un peuple aurait autrefois soumis son intérêt tout entier à la volonté arbitraire d'un seul,

les générations suivantes ne seraient pas le moins du monde obligées par-là de tenir la même conduite.

V. On ne peut pas soutenir la nécessité d'une liberté politique absolument égale pour tous les individus d'un état. Cette égalité de liberté est impraticable, à cause de la différence physique et morale des individus eux-mêmes. Tout au plus pourrait-elle exister dans de petites républiques, telles qu'étaient celles de l'ancienne Grèce. Et des états aussi peu étendus ne sont pas propres à perfectionner beaucoup le genre humain, outre qu'ils ne pourraient d'ailleurs point se garantir des attaques de nations plus considérables. Mais, dans les états plus vastes, on pourrait toujours, et au grand avantage de la société entière, borner la liberté politique des individus, de manière que les personnes en possession d'une fortune considérable pussent seules arriver aux premières places du gouvernement, non pas uniquement parce qu'il est vraisemblable que, toutes choses égales d'ailleurs, elles reçoivent une meilleure éducation, et sont en état, par conséquent, de conseiller et d'agir d'une manière plus sage pour l'intérêt de l'état, mais encore parce que leur plus grande fortune les attache davantage à ce même intérêt. La même raison fait qu'il peut être prudent aussi de ne point accorder le droit de voter aux membres de l'état qui sont dépendans des autres, parce qu'autrement un trop grand nombre de voix se trouveraient au pouvoir des personnes de qui ils dépendent. Cependant il serait peut-être possible d'établir dans un grand état une gradation des charges électives. On pourrait accorder aux plus basses classes du peuple le droit de voter pour la nomination des places inférieures, et, à mesure que les citoyens deviendraient plus riches et plus marquans, ils participe-

raient au choix des personnes qui doivent revêtir les charges élevées, jusqu'à ce qu'enfin ils pussent être eux-mêmes considérés comme candidats à ces mêmes charges. Le mieux serait encore que les dignités suprêmes dans l'état, la dignité royale par exemple, fussent héréditaires; car l'expérience a appris que les monarchies électives sont toujours le théâtre des cabales, du désordre et du malheur public. On ne peut pas, comme on le voit clairement déjà par les restrictions précédentes, déterminer exactement le terme moyen de la liberté politique; il peut y avoir également ici bien des différences dans un gouvernement qui se rapproche de la perfection; mais cependant il serait facile de distinguer la liberté politique de l'esclavage politique, où tous les citoyens, si on en excepte un seul, ou un petit nombre, sont exclus des charges suprêmes, ou du droit de voter.

VI. Tous les gouvernemens doivent avoir pour maxime fondamentale, que celui qui occupe une place éminente, ou un rang distingué, et qui jouit de certains priviléges, ou de certaines prérogatives, ne possède tous ces avantages que pour le plus grand bien commun, de sorte que les rois, les sénateurs et les nobles ne soient jamais que les serviteurs du public, et soient responsables envers lui. Le peuple a donc aussi le droit de déposer ou de punir les magistrats, lorsqu'ils abusent de leur pouvoir. Si on voulait objecter que des gouvernemens tyranniques et oppressifs ont subsisté pendant long-temps, et que les sujets les ont supportés sans murmurer, on ne ferait qu'alléguer ainsi un argument de plus en faveur de la nécessité de les abolir. Les gouvernemens se voient forcés d'apporter des modifications à leurs lois sur des objets particuliers d'une importance bien moindre : pourquoi donc le peuple ne pourrait-il

point changer ce qu'il y a de plus important pour lui, c'est-à-dire, sa constitution, lorsqu'il est évident qu'elle a besoin d'être modifiée? A cette occasion, Priestley se prononce avec beaucoup de chaleur et de véhémence contre la formule à laquelle ont coutume de recourir les tyrans et les possesseurs de charges qui absorbent les revenus de l'état sans lui être de la moindre utilité, formule qui consiste à dire qu'ils jouissent de leur dignité *par la grâce de Dieu.*

VII. Par rapport à la liberté civile, Pope a établi un principe très-juste, que le meilleur gouvernement est celui qui est le mieux administré. En effet, les magistrats, dans une démocratie, et même les lois de cet état, peuvent être tout aussi tyranniques que les maximes de la monarchie despotique, et les deux gouvernemens peuvent détruire de la même manière le bonheur privé des citoyens. La seule consolation qu'on ait en démocratie, c'est que chaque citoyen y peut espérer d'arriver lui-même un jour à une place magistrale, qui lui permettra de jouer à son tour le tyran envers ceux qui l'ont tyrannisé.

VIII. La liberté politique et la liberté civile diffèrent à la vérité beaucoup, mais elles sont cependant intimement liées l'une à l'autre. La seconde peut exister sans la première, comme, par exemple, dans une monarchie gouvernée par un prince sage; mais, sans elle, elle n'est jamais assurée, et elle est toujours précaire. Or, ce qui en fait le prix, c'est qu'elle assure la liberté civile. En outre, ces deux libertés ont encore, sous d'autres rapports, des connexions. Un sentiment d'esclavage, tant politique que civil, donne à l'homme une opinion plus faible de lui-même; il devient incapable d'aucune entreprise hardie, et descend réellement au niveau de la créature abjecte qu'il s'imagine être. Comme il redoute

toujours des maux inconnus, il ne jouit tranquillement ni de lui-même, ni d'aucun plaisir de la vie. Au contraire, le sentiment de la liberté politique et civile, quelque peu fréquement qu'un homme ait, dans le cours de sa vie, occasion de manifester la première, lui donne cependant une conscience toujours présente de sa propre force et de son importance; ce sentiment devient la source de pensées libres, hardies et énergiques; et, comme l'homme est exempt de crainte, il jouit plus purement de la vie. Ce sont là des remarques que l'histoire des nations anciennes et modernes confirme. Priestley examine également ici les intéressantes questions suivantes : Quelle pourrait être l'influence d'un code public d'éducation sur la liberté et le bonheur des citoyens? Jusqu'à quel point le gouvernement de l'état peut-il s'arroger un droit sur la religion des citoyens, et l'exercice de cette religion?

A l'égard de ces deux questions, Priestley soutient que l'éducation et la religion sont des objets d'une nature telle qu'il vaux mieux les laisser déterminer par la volonté des individus que par le gouvernement de l'état, et il conclut de là que l'autorité ne doit nullement s'en occuper. Quant à ce qui concerne d'abord l'éducation, plusieurs ont pensé que la liberté et la sûreté civiles se fondent principalement sur ce que les enfans sont habitués, dès leur plus tendre enfance, à régler leurs inclinations et leurs actions d'après les lois publiques. Mais le meilleur moyen d'arriver à ce but serait d'établir un code public d'éducation, ou un mode d'éducation publique déterminé par des lois. On peut, à cet égard, se rappeler l'exemple des républiques grecques, Sparte, Athènes, et autres. C'est par suite du défaut d'une éducation fixée par les lois que les maximes et les actions des citoyens, chez les nations mo-

dernes, sont si souvent en contradiction avec la constitution; au grand désavantage de l'état.

Priestley ne disconvient pas qu'un code d'éducation ne puisse contribuer au maintien d'un gouvernement donné, et prévenir les révoltes des citoyens contre lui; mais il pense qu'il serait nuisible au but de l'éducation en général que l'état s'en occupât. L'éducation n'a pas pour but immédiat d'opérer la sûreté de l'état, mais de former des citoyens sages et vertueux, ce dont la sûreté de l'état, pourvu qu'il soit lui-même convenablement établi, est la suite naturelle; car, si le gouvernement est bon, de pareils citoyens seront le meilleur appui qu'il puisse avoir, et s'il est mauvais, ces mêmes citoyens concourront de la manière la plus franche et la plus efficace à en corriger les vices. L'éducation est un art, et comme le but de tout art est de produire le meilleur ouvrage possible, de même elle doit élever les hommes de manière qu'ils soient aussi bons que possible. Mais jusqu'ici l'art de l'éducation, comme tel, n'est point encore arrivé au point qu'il existât ou qu'on pût seulement même espérer pour lui un code capable de servir, dans un grand pays, de base à l'éducation publique, et de mettre les sujets hors d'état de s'écarter des préceptes qu'il tracerait. Si on voulait cependant introduire un code semblable d'après l'autorité publique, on s'opposerait aux progrès ultérieurs de l'art de l'éducation, et on en rendrait le perfectionnement tout-à-fait impossible. Supposons qu'Alfred, fondateur de l'université d'Oxford, ait introduit un code d'éducation publique, et que ce code ait été suivi jusqu'à l'époque actuelle, combien n'eût-il pas entravé, sous tous les rapports, le perfectionnement de la nation anglaise? Mais ce qui est vrai pour l'époque d'Alfred à l'égard de la nôtre, l'est aussi pour le temps pré-

sent comparé à l'avenir. Une méthode d'éducation peut être excellente pour le moment actuel, et il pourrait se faire qu'elle devînt ensuite extrêmement funeste. Les arts et les sciences ne peuvent prospérer que quand il règne, dans la manière dont on les cultive, une pleine et entière liberté, à laquelle les savans et les artistes eux-mêmes participent.

Au lieu donc d'établir un système fixe et uniforme d'éducation, qui ferait que les hommes resteraient toujours les mêmes, il est incontestablement meilleur de permettre tout ce qui peut contribuer à diversifier le mode de cette éducation. Le caractère varié des individus de la nation anglaise est certainement de beaucoup préférable au caractère uniforme des anciens Spartiates. D'ailleurs un code d'éducation agirait même en sens contraire du but final de la société politique. Ce but est le bonheur de tous les membres de la société, la jouissance pleine et entière de nos droits naturels les plus importans, pour la conservation desquels nous en sacrifions d'autres d'un intérêt secondaire. Il peut se faire toutefois qu'on sacrifie trop pour arriver à ce but, de sorte que ce que les citoyens gagnent n'est point en proportion avec leurs sacrifices.

De toutes les sources de bonheur et de jouissance dans la vie de l'homme, les relations domestiques sont les plus abondantes et les plus durables. Les relations d'amitié, que l'intérêt et l'ambition rompent d'ailleurs avec tant de facilité, sont elles-mêmes insignifiantes, en proportion de celles qui existent entre parens et enfans, et que l'égoïsme ne saurait détruire. Que pourrait-il y avoir de plus tourmentant pour un homme, que de savoir le choix de son épouse ou du mode d'éducation de ses enfans soumis à l'inspection et à la direction de personnes qui ne le connaissent pas d'une manière particulière, ou qui n'ont point

d'affection pour lui, et dont les opinions et les maximes diffèrent totalement des siennes? Quel bonheur cette institution politique pourrait elle faire espérer au citoyen de goûter avec sa femme et ses enfans? A la vérité, il peut y avoir eu des gouvernemens, comme celui de Sparte par exemple, où les citoyens faisaient nécessairement le sacrifice de leur bonheur privé; mais c'est précisément la preuve d'un mauvais gouvernement, quand il exige des sacrifices de ce genre, et il eût mieux valu que des états semblables eussent été abolis.

La liberté religieuse est bien plus importante encore que celle d'élever ses enfans à son gré. L'expérience apprend que les sociétés les plus heureuses ont toujours été celles où le gouvernement s'est le moins immiscé dans les affaires religieuses des citoyens, pour s'occuper au contraire davantage de l'intérêt civil proprement dit des sujets. Priestley pense que les cas sont extrêmement rares où les disputes religieuses peuvent susciter à l'état des maux assez graves pour que les magistrats se trouvent obligés d'interposer leur autorité; au lieu que des calamités publiques sans nombre ont résulté dans tous les temps de ce que les gouvernemens ont, mal à propos et sans nécessité, voulu user de contrainte pour ce qui concerne la religion et son exercice.

Il existe certainement une connexion très-naturelle entre la religion et la constitution ainsi que l'administration civile d'un état; mais cette connexion ne consiste qu'en ce qu'une religion n'ait point pour but de détruire la justice et l'équité. L'état ne peut rien exiger autre chose de la religion, sinon que, quelles que soient d'ailleurs les vérités de sa théorie, elle fortifie les préceptes de la morale; car, s'il en est ainsi, on doit avoir la conviction que la tolérance égale de toutes les religions de la part du gouvernement pro-

duira une rivalité de zèle parmi leurs sectateurs. Toute autre connexion entre l'Eglise et l'état n'est qu'une liaison inventée par des hommes qui songent à leur intérêt temporel. Lorsqu'il arrive aux fanatiques de commettre des actions criminelles, qui leur sont suggérées par la superstition religieuse, l'état doit les punir comme infracteurs des lois publiques, et infliger, par exemple, aux meurtriers, la peine de mort prononcée contre l'homicide, sans avoir égard aux motifs religieux qui ont déterminé ces mêmes fanatiques à commettre les crimes dont ils se sont rendus coupables.

Il peut se faire qu'une autorité spirituelle ait été nécessaire lors de la première institution de la société civile, et qu'il ait fallu même qu'elle continuât de subsister, jusqu'à un certain point, tant que la constitution de l'état demeura encore imparfaite. Si donc quelqu'un me demandait, dit Priestley, mon avis sur la dissolution immédiate de toutes les constitutions de l'Église en Europe, je lui répondrais que je ne l'approuve pas, parce que ce serait une entreprise témétéméraire et dangereuse dans plus d'une contrée. Mais on pourrait tenter des changemens, et essayer d'améliorer différens points des institutions actuelles de l'Eglise, sans qu'il fût pour cela nécessaire de les renverser totalement.

Priestley indique en particulier quatre points à l'égard desquels il croit que les institutions actuelles de l'Eglise sont vicieuses, et ont nécessairement besoin de réforme. 1.° Que tous les articles de foi que les candidats aux dignités ecclésiastiques sont obligés de jurer, soient désormais abandonnés à la croyance subjective de chacun. Priestley applique principalement cette maxime au formulaire de l'Eglise anglicane; mais on peut tout aussi bien l'appliquer aux livres symboliques de la France et de l'Allemagne.

2.° Que le traitement des ecclésiastiques soit plus proportionné aux occupations de la charge que chacun revêt, et qu'on n'estime point ces occupations au-dessus de leur véritable valeur. Qu'on aie égard aux services réels que les prêtres doivent rendre, et aux frais de l'éducation libérale qu'ils sont supposés avoir reçue. 3.° Qu'on borne le clergé à ses seuls devoirs spirituels, et qu'on l'éloigne entièrement des charges publiques et temporelles. Il est dangereux que les ministres des autels siégent dans les cabinets; c'est encore un reste de l'usurpation des Papes sur les droits temporels des souverains d'Europe. 4.° Qu'on exécute dans toute son étendue la maxime de tolérance en matière de religion, et qu'on laisse, par conséquent, le droit de citoyen à chaque homme, quelle que soit la religion dont il suit la bannière. Malgré que la tolérance soit grande en Angleterre, dit Priestley, cependant elle y est loin encore du terme de la perfection.

A la fin du livre, Priestley fait quelques remarques sur l'observation, constatée par l'histoire, que les restrictions apportées à la liberté civile et religieuse s'opposent aux progrès de la société vers une perfection plus grande. On allègue vulgairement, en faveur des institutions reçues de l'Eglise, l'argument que, puisqu'elles sont intimement unies avec les différentes formes de gouvernement politique, on ne peut point les changer ou les détruire sans mettre ces dernières en danger. Priestley convient qu'il y a quelque chose de vrai dans cet argument; mais il le croit avec raison insuffisant pour prouver que toutes deux, les formes tant politiques que religieuses de l'état, doivent être invariables. Les seules innovations dont on ait à redouter les résultats pour la tranquillité publique, sont celles qui, au lieu d'améliorer l'état des choses, ne font au contraire que l'empirer,

ou qu'on cherche à introduire par des mesures de rigueur et révoltantes. Mais les gouvernemens, comme les constitutions de l'Eglise, peuvent s'améliorer peu-à-peu d'eux-mêmes avec le secours d'hommes sages et véritablement patriotes, et le préjugé qui donne un attachement opiniâtre pour les formes anciennes est un obstacle à cette amélioration. La constitution de l'état et celle de l'Eglise doivent être calculées sur les circonstances et l'esprit du temps. Quelqu'excellentes qu'elles puissent être aujourd'hui, il peut se faire qu'elles soient très-funestes à l'avenir. Tandis que les états voisins de Sparte marchaient à grands pas vers la civilisation, cette république dut à sa constitution de demeurer dans son ancienne barbarie, et de ne produire aucun poëte, orateur, historien ou artiste remarquable, pendant près de mille ans que les arts et les sciences arrivèrent à l'état le plus florissant dans le reste de la Grèce.

Dans la constitution de la nature (modèle de toutes les constitutions), tous les maux possibles trouvent, d'une manière ou d'une autre, le remède qui leur convient. Ainsi, par exemple, la nature guérit les maladies du corps humain en expulsant les matières nuisibles par les émonctoires naturels; mais si on s'oppose à ses efforts salutaires, la destruction de l'organisation entière en est la suite. Ainsi donc, lorsque l'art de gouverner, la religion, l'éducation, et tout ce qui a de l'importance pour la société, marche vers une plus grande perfection, n'est-ce point une folie que de vouloir user de contrainte pour maintenir l'ancien état des choses jusqu'à ce que la nécessité oblige impérieusement de le changer? Il paraît entrer dans les vues de la Providence que le genre humain s'éclaire et se perfectionne lui-même par l'expérience; mais nous perdons le fruit des leçons que l'expérience nous donne, lorsque nous établis-

sons l'invariabilité des constitutions politiques ou de leurs parties. Le plus grand mal ici est toujours que les lumières politiques et religieuses ne sont le partage que d'un petit nombre d'hommes, de sorte que, la majorité du peuple n'en ayant même pas le soupçon, toute tentative de perfectionnement devient en effet difficile, et peut même entraîner des dangers, ou au moins inspirer de la crainte. Priestley fait une application particulière de ses principes à la constitution anglaise, à l'Eglise anglicane, et aux différentes sectes dont elle se compose [1].

J'ai déjà parlé d'une manière générale de la correspondance que Priestley entretint avec Richard Price, au sujet de ses opinions métaphysiques. Cette correspondance roule principalement sur les recherches morales de Price, qui en furent même la cause immédiate. Le matérialisme et le déterminisme de Priestley étaient en contradiction directe avec les résultats de la philosophie morale de Price. Suivant ce dernier, le libre arbitre est le fondement nécessaire de toute moralité, et on ne peut l'admettre qu'en supposant le spiritualisme. Priestley croyait au contraire non-seulement sauver la morale et la religion positive en admettant le matérialisme et le déterminisme, mais encore pouvoir démontrer que ce système philosophique est nécessaire à la morale, tandis que l'indéterminisme est au contraire nuisible à ses intérêts.

Les discussions dans lesquelles les deux philoso-

[1] *An essay on the first principles of gouvernment, and on the nature of political, civil and religions liberty.*—Je ne puis pas m'arrêter ici aux autres écrits politiques de ce philosophe, non plus qu'à son ouvrage sur l'éducation. On trouve, à la fin de sa première Lettre à Palmer, le catalogue de ceux qui ont paru jusqu'en l'année 1779.

phes s'engagèrent par écrit, et qu'ils livrèrent ensuite à l'impression, respirent un ton plein de décence et d'urbanité. Seulement la forme sous laquelle elles furent communiquées au public est extrêmement inconvenante, parce qu'elle rend presqu'impossible d'embrasser d'un seul coup-d'œil tout l'ensemble du travail. Aux objections de Price et aux réponses de Priestley succèdent des répliques de ces deux savans, et le raisonnement roule presqu'entièrement de part et d'autre sur des passages de leurs écrits respectifs, qu'il faut par conséquent avoir toujours à la main, quand on veut bien concevoir et juger l'ensemble de leurs idées.

Price se fonde sur la conscience que nous avons de la liberté en agissant, et qu'on ne peut ni expliquer dans le système du matérialisme et du déterminisme, ni éliminer par des spéculations; sur le besoin nécessaire de supposer la liberté pour la moralité et les idées de mérite, de responsabilité, de punition et de récompense; enfin sur le rapport de Dieu aux natures raisonnables finies, rapport dont l'idée présente bien quelques difficultés lorsqu'on admet le libre arbitre, mais qui ne contraste cependant point autant avec la nature de la Divinité, qu'il le fait dans le système opposé du déterminisme. J'ai déjà amplement fait connaître comment Priestley a cherché à résoudre ces objections dans ses différens écrits. En même temps que l'indéterminisme, Price soutenait aussi le spiritualisme, comme conséquence nécessaire du premier de ces points de doctrine. Au reste, la correspondance imprimée de Price et de Priestley renferme bien principalement leurs propres discussions; mais on y trouve toutefois encore des Lettres d'autres philosophes anglais sur les mêmes objets.

CHAPITRE XVIII.

Histoire de la théorie de l'économie politique.

DANS le même temps que j'ai développé les systèmes et les opinions des philosophes anglais, j'ai fait connaître aussi leurs idées sur le droit naturel, le droit civil et la politique. Mais je crois devoir consacrer un chapitre particulier à l'histoire de la théorie de l'économie politique, quoiqu'elle ne forme qu'une branche de la politique proprement dite, parce que c'est, en effet, une des subdivisions les plus importantes de cette science, et que les Anglais, qui s'en sont occupés d'une manière spéciale, ont plus contribué à en rectifier les principes, que les philosophes et les publicistes d'aucune autre contrée de la terre. On peut, sans craindre de paraître chercher à rabaisser le mérite des philosophes des autres nations, par rapport à cette partie difficile des connaissances humaines, dire, en toute assurance, que les savans de l'Angleterre furent les premiers qui se pénétrèrent bien de la véritable nature des objets sur lesquels elle roule, et qui fixèrent avec précision les règles dont l'ensemble la constitue.

La plupart des gouvernemens de l'Europe suivirent de fausses maximes d'économie politique long-temps même après que l'état florissant de l'agriculture, de l'économie rurale, de l'industrie, des arts, des métiers, des manufactures, mais surtout du commerce, et les richesses incalculables dont cette prospérité fut la source, eurent confirmé l'excellence

des principes qui réglaient la conduite des Anglais, quoiqu'on doive cependant convenir que les mesures dont le résultat est favorable à l'économie politique de la Grande-Bretagne, ne sauraient être avantageuses à tous les autres états indistinctement, et que plusieurs, au moins, ne sont susceptibles que d'une application limitée et conditionnelle aux nations continentales. Il est fort difficile, en effet, de concevoir comment, même encore aujourd'hui, divers gouvernemens européens méprisent ou dédaignent, soit par indolence, soit par attachement à leurs préjugés surannés, des maximes dont la bonté est démontrée, d'une manière si évidente, par l'exemple du peuple anglais. Ils portent même, sous ce rapport, aux insulaires de la Grande-Bretagne, une jalousie qui, chez plusieurs, dégénère en une haine implacable, presque toujours funeste à leurs véritables intérêts, tandis que la guerre la moins dispendieuse, la plus sûre et la plus féconde en résultats avantageux qu'ils pussent faire à cette nation industrieuse, serait d'imiter sa conduite, et d'adopter ses principes d'économie politique, toutefois avec les modifications et restrictions qu'ils jugeraient nécessaires.

Depuis près de deux siècles, les voisins de l'Angleterre font des sacrifices énormes en hommes et en argent pour lui enlever le commerce du monde et l'empire des mers; mais tous leurs efforts n'ont abouti qu'à accroître encore davantage ses richesses, ses relations commmerciales et sa puissance maritime. La supériorité de son économie politique a même suffi pour remédier sans peine aux fautes que ses ministres ont fréquemment commises dans leurs négociations avec les autres puissances. Nous avons vu quelles suites ont eu les mesures prises en ces derniers temps par la France, pour empêcher l'introduction des denrées coloniales et des produits

de l'industrie anglaise, tant sur son propre territoire que dans les pays soumis à son influence. Le continent ne pouvait pas plus se passer des unes que des autres, et on en trouvait partout, malgré la rigidité des lois. Les règlemens prohibitifs n'eurent pour effet que d'augmenter la contrebande, au grand détriment des revenus de l'état, qu'on espérait au contraire agrandir, et de produire, dans le prix des marchandises anglaises, une hausse dont les peuples seuls supportaient tout le poids; car l'expérience a prouvé que, quant aux Anglais eux-mêmes, la prohibition ne leur portait pas le moindre préjudice. Pourquoi donc des gouvernemens qui se disaient sages ne renonçaient-ils pas à ces maximes dictées seulement par la haine ou l'envie, et nuisibles au bonheur de leurs sujets, pour adopter celles que la raison et l'expérience prescrivaient? A part les dons que la nature prodigue aux Anglais, toutes les nations peuvent employer, pour leur prospérité, les mêmes moyens que ceux dont ils ont fait usage pour porter la leur à un point aussi digne d'exciter notre admiration; alors il n'y aurait plus besoin de ces guerres désastreuses, dont le fléau pèse jusque sur des peuples innocens, qui n'ont aucune prétention ni au commerce du monde, ni à l'empire des mers. Ce qui s'applique aux moyens d'assurer le repos des individus, est également vrai de ceux qui concourent au bonheur des nations. Le cultivateur intelligent, l'artiste habile, l'artisan laborieux, et l'actif négociant dont les yeux sont toujours ouverts sur ses véritables intérêts, lorsqu'ils joignent à l'industrie l'art de se bien conduire, et l'économie, qui est d'une si grande importance pour les particuliers comme pour les états, prospèrent infailliblement, à moins d'un de ces coups malheureux du sort, auxquels l'homme n'a rien à opposer que la résignation, et ils peuvent

toujours rabaisser l'arrogance et l'orgueil d'un riche voisin, sans qu'il leur soit nécessaire pour cela de l'attaquer directement et en personne. Ce qui a lieu pour les individus, arrive également pour les nations. Le perfectionnement de l'agriculture et de l'économie rurale, la mise en œuvre des produits naturels du sol, la protection et les encouragemens accordés aux arts et aux métiers, les mesures propres à faciliter et à favoriser le commerce; tels sont les moyens les plus capables d'accroître les forces intérieures d'un état, et d'étendre, par conséquent, son influence au dehors. Les nations commerçantes du continent triompheront de la puissance maritime des Anglais, ou parviendront au moins à la balancer, dès que leur économie politique intérieure, s'appliquant spécialement à surveiller l'état de l'agriculture, de l'économie rurale, des arts, des métiers et du commerce, deviendra, proportion gardée, autant ou même plus parfaite que chez leurs rivaux.

On doit avouer cependant que plusieurs causes se sont réunies pour introduire de meilleures maximes d'économie politique chez les Anglais, et que ces circonstances ont manqué chez les autres nations, ou ne s'y sont pas offertes, soit avec autant d'énergie, soit de la même manière. Il faut surtout prendre en considération ce que la nature a fait pour ces insulaires. L'Angleterre, l'Ecosse et l'Irlande forment deux grandes îles qui, indépendamment d'un sol presque partout fertile, et riche d'ailleurs en productions précieuses, ont encore leurs côtes garnies d'un grand nombre d'excellens ports. Leur existence et leur prospérité découlent donc autant de sources intérieures que de sources extérieures d'industrie nationale. On commença par cultiver et mettre à profit les premières, ce qui permit ensuite peu-à-peu d'ouvrir et d'exploiter, en toute assurance, les

secondes. Tant que les Anglais n'eurent point de part au commerce du monde, ou n'en prirent qu'une très-faible, eu égard aux autres peuples, c'est-à-dire, jusqu'à l'époque de la découverte de l'Amérique, et de celle de la nouvelle route aux Indes Orientales par le Cap de Bonne-Espérance, leur marine fut très-faible, et leur situation même, au milieu des mers, leur fit un besoin de consacrer une plus grande attention à la culture de leur propre territoire. Ils ne continuèrent pas moins de s'y livrer, quand ils commencèrent à attirer le commerce du monde à eux, et dès-lors ces deux genrés d'industrie ne durent naturellement pas manquer de se favoriser l'un l'autre, et de se prêter un mutuel appui. Ce fut, en effet, cette réunion qui fit marcher à pas de géans la nation anglaise vers le haut degré de prospérité qu'elle atteignit dans le cours du siècle dernier, et où elle a su se maintenir jusqu'à présent.

Les habitans de grandes îles situées au voisinage de nations continentales paraissent avoir reçu de la nature une vocation particulière pour le commerce, qui devient aussi le principal objet et le but de toute leur activité. Aussitôt qu'un peuple insulaire a bien calculé les avantages du commerce, et qu'il a commencé à s'y livrer avec ardeur, son esprit devient nécessairement mercantile, et tous les autres intérêts sont subordonnés, chez lui, à l'intérêt commercial. Quand le commerce fleurit, la nation entière jouit, d'une manière immédiate ou médiate, des profits qui en résultent; vient-il, au contraire, à languir ou à être suspendu, toute la nation ressent aussi, immédiatement ou médiatement, les suites de cette stagnation. La cause des marchands proprement dits devient celle de toute la société, et l'intérêt des classes adonnées à d'autres genres d'industrie devient à son tour l'affaire des marchands,

de sorte que toutes les classes actives tiennent ensemble par un lien étroit, et que ce qui nuit ou est utile à l'une, nuit ou est utile aussi à la population entière.

Le caractère mercantile d'une nation, quelle que soit d'ailleurs la forme de sa constitution, doit nécessairement influer sur sa législation, en tant surtout que celle-ci a rapport à l'économie politique, avec cette différence toutefois que la nature du gouvernement, et plus encore la manière dont il est administré, favorisent ou entravent plus ou moins cette influence, et en rendent les résultats avantageux ou funestes. Si une nation est animée, en général, d'un esprit mercantile, la prospérité du commerce sera toujours un des principaux objets de l'attention du gouvernement, parce que l'intérêt de l'autorité politique entraîne nécessairement par lui-même cette sollicitude. Cependant il peut se faire que, faute de bien connaître la nature du commerce, les objets qui s'y rapportent, et les moyens de le favoriser, on établisse, à son égard, des réglemens qu'on espère devoir le faire prospérer, mais qui produisent l'effet précisément contraire. Comme il est souvent impossible aux gouvernans, de qui la législation dépend d'une manière immédiate, de se procurer des notions bien exactes sur les détails du commerce et sur les différentes branches particulières d'industrie, il peut arriver que la théorie d'économie politique qui guide le législateur, semble parfaite, sans l'être réellement, et que le temps seul en découvre les vices et les imperfections. C'est pourquoi le gouvernement le plus favorable aux progrès de l'économie politique est celui qui permet à l'expérience pratique d'avoir la plus grande influence possible sur la législation. Par conséquent, dans un état où le prince lui-même, un petit nombre de ministres et de subalternes, ou

un conseil spécial, prononcent seuls à l'égard des lois et des maximes de l'économie politique, lors même qu'ils posséderaient une connaissance parfaite de la théorie, ce qui n'a point lieu chez une foule de nations, comme chacun le sait; dans un pareil état, dis-je, la partialité ou l'inexpérience des législateurs, et leurs idées théorétiques fort souvent contradictoires avec l'observation, doivent leur faire négliger une multitude de mesures salutaires, et les entraîner à plus de fautes qu'il ne s'en commet dans un état où toute la population est libre de faire entendre la voix de l'expérience au sujet des affaires relatives à l'économie politique, et d'éclairer ainsi le souverain et ses ministres sur les lois et les maximes propres à en assurer la prospérité.

Or, les Anglais sont, depuis plusieurs siècles déjà, en possession de ce dernier avantage, qu'ils doivent à leur parlement et à la liberté de la presse. La chambre des lords et celle des communes, malgré tous les vices de la manière dont les membres sont déterminés ou élus, surtout aujourd'hui, renferment cependant toujours un nombre considérable d'hommes à qui leurs rapports personnels ont fourni l'occasion d'acquérir une connaissance spéciale et expérimentale des différens objets et des diverses branches de l'économie politique, et qui se trouvent liés à l'intérêt de l'état par leur intérêt particulier. Le parlement exerce une influence trop puissante sur le pouvoir législatif pour que les imperfections des mesures ou même des projets de loi relatifs à l'économie politique demeurent long-temps cachées, de sorte que la constitution entraîne elle-même à sa suite la suppression des fausses maximes, la correction des abus, et le rejet des nouveaux plans reconnus vicieux. Dès que plusieurs membres du parlement voient, soit leur intérêt privé, soit celui des citoyens qu'ils repré-

sentent, menacé par les anciennes ou les nouvelles institutions, ou qu'ils croient seulement pouvoir convaincre la majorité de l'assemblée des inconvéniens qu'elles entraîneraient pour l'état entier, le peuple peut compter qu'ils développeront leur opinion, avec les motifs sur lesquels ils la fondent. Dans le cas même où leur sentiment ne saurait changer la volonté de la majorité du parlement, ou résister à l'influence que les ministres du roi exercent peut-être sur leurs collègues, les débats auxquels ils donnent lieu font parvenir leurs idées à la connaissance du pouvoir législatif et du public. Cet avantage est déjà précieux par lui-même, et souvent il conduit à des résultats très-avantageux, lorsque le temps amène des circonstances plus favorables. Au contraire, dans les autres états, c'est la volonté seule du prince, d'un ministre, ou d'un conseil des finances qui décide; les avantages et les inconvéniens des mesures d'économie politique anciennes ou proposées sont pesés avec beauconp plus de partialité, et le peuple n'est fréquemment point instruit des causes et des raisons pour lesquelles on adopte telle ou telle loi. Ainsi donc, tandis qu'une mauvaise innovation en économie politique est étouffée dès sa naissance chez les Anglais, parce que des juges compétens démontrent hautement et publiquement qu'elle est impraticable, elle trouve quelquefois à s'introduire chez d'autres nations, où il ne se présente aucune occasion d'en signaler les défauts, et le mal, qu'il ne lui arrive que trop souvent de causer long-temps quand on la met en pratique, est la seule circonstance qui contraigne enfin le pouvoir législatif d'y apporter des modifications.

Comme le peuple anglais ne voit dans les membres du parlement que ses mandataires et ses organes, les classes de la société et les individus ont le droit de soumettre à l'assemblée leurs plaintes au

sujet de telle ou telle mesure d'économie politique, quand bien même les inconvéniens de ces dernières auraient échappé à la perspicacité et à la connaissance du parlement. Ces réclamations, lorsqu'elles méritent attention, sont soumises à des débats publics : si on les trouve justes, on applique de suite le remède; si, au contraire, elles sont sans fondement, les individus qui les ont adressées apprennent, par les discussions, en quoi ils se sont trompés, ou pourquoi leurs souhaits ne peuvent point être réalisés, ce qui contribue au moins à les tranquilliser. Le citoyen patriote qui s'aperçoit que l'avantage de l'état exige certaines restrictions à son intérêt particulier, supporte plus volontiers ce sacrifice, que quand on lui en laisse ignorer les raisons, ou quand il ne sent que les charges de ses rapports avec l'état, sans connaître les causes qui les rendent nécessaires. Dans d'autres pays, on permet bien aux communes, aux classes et aux individus du peuple de communiquer leurs idées et leurs plaintes au gouvernement. Les rois, les ministres et les conseils, quand la sagesse les guide, sont même dans l'usage d'y avoir égard; mais souvent on ne les croit pas dignes de la moindre attention; on les juge et on les rejette avec partialité, d'après certains préjugés dominans, et sans se croire obligé de dire pourquoi on ne les écoute point. L'effet ordinaire de cette conduite est aussi d'enlever aux sujets le courage d'attendre du gouvernement les mesures utiles à leur propre intérêt, et, par suite, à celui de l'état entier, ce qui entraîne nécessairement la décadence de l'économie politique.

Ce n'est pas seulement le parlement qui procure tant d'avantages à l'économie politique des Anglais : elle doit encore sa perfection à la liberté de la presse, dont cette nation jouit depuis plus long-temps et avec

bien moins de restrictions qu'aucun autre peuple. Dès que le sujet participe au pouvoir législatif, quand ce serait même d'une manière très-éloignée et purement médiate, l'exercice de ce pouvoir devient, à ses yeux, un objet beaucoup plus important et plus attachant qu'il ne peut l'être dans un pays où le peuple n'a qu'à obéir, et où on le tient éloigné de la source d'où les lois émanent. Il considère la législation, en quelque sorte, comme sa propre affaire : elle devient le sujet favori de ses méditations et de ses entretiens dans ses heures de loisir et de récréation; il ne s'intéresse pas uniquement aux relations politiques extérieures de sa patrie, mais il attache encore de l'importance à l'état intérieur du pays, et à tout ce qu'il croit pouvoir en assurer ou entraver la prospérité. De là le goût des Anglais, même de la grande multitude, pour les spéculations politiques, et ce goût les distingue de tous les autres peuples, chez qui les dernières classes de la société ne sortent jamais de leur sphère étroite, par rapport à laquelle seule ils jugent le gouvernement, sans s'inquiéter d'ailleurs si les mesures publiques peuvent nuire ou être avantageuses à l'état entier.

Chez une nation policée et éclairée, où chacun prend une part médiate à la législation, les affaires publiques occupent nécessairement les écrivains bien davantage que chez un peuple plongé dans un pur état passif, surtout lorsque la liberté de la presse vient se joindre encore à cette circonstance. Celui qui se sent capable d'instruire ses semblables, désire naturellement de le faire à voie ouverte, et il entre dans la carrière d'écrivain. Il peut alors exposer ses idées d'une manière plus complète, plus calme, mieux raisonnée, plus attrayante, et les rendre l'objet d'une attention bien plus générale, qu'il ne lui serait possible de le faire en conversant de vive voix

avec quelques-uns de ses concitoyens, ou en pérorant dans des assemblées. Ainsi, comme l'économie politique est un des sujets les plus importans des entretiens dans les cercles anglais, elle est également un des principaux de ceux qui exercent la plume des écrivains de cette nation, et à chaque discussion un peu intéressante à cet égard dans le parlement, à chaque innovation qui la concerne de la part du ministère, on doit s'attendre à voir paraître un nombre souvent très-considérable de brochures plus ou moins étendues qui roulent sur cette matière. Non-seulement il en résulte pour le moment actuel les mêmes avantages que des débats qui ont lieu en plein parlement, c'est-à-dire, que les différentes vues et les opinions opposées des écrivains parviennent à la connaissance du gouvernement, des deux chambres et du public; mais encore les recherches auxquelles on se livre sur les divers objets de l'économie politique, tels qu'on les conçoit à chaque époque, et sur les avantages ou inconvéniens des mesures et des maximes qui s'y rapportent, sont conservés à la postérité, qui en jouit d'autant plus sûrement qu'on a soin d'imprimer toutes les discussions du parlement. Les écrivains anglais, tant qu'ils ne dépassent point les bornes constitutionnelles, n'ont rien à craindre pour la liberté avec laquelle ils expriment leurs pensées. Au contraire, ce qui n'a jamais lieu, ou s'observe très-rarement dans les autres pays, lorsqu'ils font preuve de talens distingués et de connaissances profondes, cette noble hardiesse peut devenir un moyen de fixer l'attention du gouvernement sur eux, et de les faire arriver à des postes éminens, qu'autrement ils n'eussent point obtenus.

Ailleurs qu'en Angleterre, les écrivains sont moins libres, surtout pour ce qui concerne l'économie politique. Comme, dans les autres états, l'administration

de cette branche importante ne dépend que d'un petit nombre de personnes, celles-ci sont fréquemment aussi les seules qui en connaissent les rapports et les résultats, et les écrivains ne peuvent point se procurer les renseignemens dont ils auraient besoin pour asseoir un jugement exact. S'ils écrivent pour le gouvernement, qui les en a chargés, ou qui les paye à cet effet, leurs ouvrages demeurent sans utilité pour la chose, et plus encore pour la théorie; car, presque toujours une trop grande partialité les dicte. S'ils écrivent contre le gouvernement, ils ne peuvent en général baser leurs résultats que sur la connaissance imparfaite qu'il ont eu occasion de se procurer dans la sphère où ils vivaient, de sorte que le gouvernement, mieux instruit qu'eux, n'a besoin pour les réfuter que de faire voir qu'ils sont partis de faits dénués de vérité. Cette circonstance contribue déjà beaucoup à paralyser le courage des écrivains d'une nation, et finit par le leur enlever totalement. Un gouvernement, le plus jaloux même de son autorité en matière d'économie politique, souffre toujours des théories générales, quoiqu'elles ne s'accordent point avec les maximes reçues et les institutions en vigueur, par la raison même que ce sont des théories générales, et qu'il ne craint point qu'elles exercent une influence immédiate sur son autorité; mais un autre motif encore peut le déterminer à les tolérer, c'est que, comme elles reposent sur l'expérience, cette expérience est toujours vicieuse et incomplète par rapport à l'état auquel elles sont destinées, de manière qu'on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elles sont inapplicables à ce même état, ou que le gouvernement peut le démontrer aisément, dans le cas où elles feraient sensation. C'est une vérité que ne tardent point à sentir ceux qui auraient les moyens ou l'intention de créer de semblables théories générales, lesquelles

ont, par conséquent, un trop faibles intérêt à leurs yeux pour qu'ils ne cherchent point à donner aux talens dont ils sont doués une autre direction plus favorable à leurs propres intérêts.

Quand il n'est pas question d'une simple théorie générale, on examine si l'écrivain s'accorde ou non, dans les résultats de ses recherches particulières sur l'économie politique, avec les maximes et les institutions adoptées par ceux qui ont la puissance en main; si et jusqu'à quel point il connaissait ou non assez les faits nécessaires pour asseoir un jugement exact et solide; si ses rapports politiques avec le public et l'état, et sa célébrité dans le monde littéraire, permettent ou non de croire que ses opinions influeront d'une manière sensible sur la manière de voir du peuple à l'égard de certains objets de l'économie politique. Considérées sous ces différens points de vue, la liberté des recherches politiques, et plus encore la publication des idées qu'elles suggèrent, sont soumises à des restrictions plus ou moins considérables. Quand un gouvernement despotique et jaloux saura qu'un écrivain connaît bien la matière, que son sentiment a du poids dans l'opinion générale, et que ses idées ont une tendance opposée à ses propres maximes, ainsi qu'à la situation où l'économie politique se trouve, il désirera naturellement que cet écrivain garde le silence, et qu'il ne porte, en quelque sorte, pas atteinte à son autorité, par la publication des idées qu'il professe. Il ne manquera pas non plus de prétextes, en apparence, légitimes, pour interdire la révélation de ce qui concerne l'économie politique. En effet, sous un pareil gouvernement, le peuple n'est presque toujours que trop prompt à se remuer, lorsque l'écrivain a manifestement raison, et que ses ouvrages sont dirigés contre des mesures perverses, qui paralysent l'industrie et le commerce, ne procurent qu'un

avantage momentané et apparent à l'état, ou ne sont calculées que sur l'avarice et l'intérêt privé de quelques gouvernans ou d'une certaine caste. Ces écrits peuvent produire de mauvais effets, qui ne soient point balancés par le bien que l'auteur a en vue d'opérer. C'est là, sans contredit, un motif légitime pour interdire ou restreindre la publication des idées relatives à l'économie politique et aux finances, surtout lorsqu'à des idées libérales et à un style énergique, l'écrivain joint des connaissances profondes et un grand talent pour l'exposition. Mais, malheureusement, si, dans des cas semblables, il y a, en réalité, urgence de mesures repressives ou prohibitives, c'est une suite naturelle de ce que le peuple n'a point l'habitude de réfléchir sur des objets de cette nature, de sorte que, quand il s'en occupe une fois, ils font sur son esprit plus d'impression qu'il ne faudrait pour opérer le bien général; d'ou résultent nécessairement des suites fâcheuses et redoutables. Il ne reste donc plus alors que l'extrême opposé, celui de restreindre assez la publicité des affaires politiques et financières pour que le gouvernement n'ait plus rien à redouter. Cependant, si on habituait peu-à-peu le peuple à une circulation plus libre des idées, on verrait aussi se dissiper par degrés sa trop vive impressionnabilité pour celles qui sont contraires aux maximes et aux institutions reçues du gouvernement, et un ouvrage utile sur la science des finances ne produirait plus alors que des effets salutaires, quand même il serait écrit avec toute la liberté et toute la vigueur possibles. Le gouvernement se sentirait lui-même disposé à adopter les modifications et les corrections, lorsqu'elles seraient prudentes et exécutables, et le peuple les attendrait avec tranquillité, sans vouloir les obtenir à force ouverte par des révoltes et des rébellions. La nation anglaise nous fournit encore un

exemple frappant de l'exactitude de cette manière d'envisager la chose. Il peut paraître en Angleterre les libelles les plus virulens contre certaines ordonnances d'économie politique du gouvernement, du ministère des finances, ou du monarque lui-même, ainsi que les caricatures les plus ridicules et les plus malignes ayant trait à cet objet; mais, d'un côté, le gouvernement et le monarque ne s'en trouvent point offensés, et de l'autre, ces libelles et ces caricatures n'influent en rien sur l'obéissance et la tranquillité de la grande multitude. Si d'ailleurs, à certaines époques, et dans certaines circonstances, ils troublaient le repos public, on ne manquerait pas de moyens pour les interdire, et pour en arrêter les effets. La partie raisonnable du peuple anglais ne se laisse pas séduire et capter par de simples invectives ou déclamations; elle s'en amuse, et elle prend plaisir à en parler, parce qu'elles lui rappellent le souvenir de sa liberté politique; mais, quand il s'agit de la chose elle-même, elle ne juge et ne se décide que par les conseils de la raison et de l'expérience.

D'après toutes ces prérogatives, dont les Anglais ont été en possession avant tous les autres peuples, relativement à la liberté de penser sur les matières qui sont du ressort de l'économie politique, et dont ils jouissent incomparablement plus encore qu'aucune autre nation européenne, on ne doit pas être surpris qu'ils aient eu de si bonne heure une connaissance plus exacte des principes de la théorie de cette science, et qu'ils soient devenus les maîtres des autres peuples pour ce qui en concerne les fondemens essentiels.

Ce fut aussi par hasard et non par raisonnement que les premiers écrivains anglais ne débutèrent point, comme tant d'autres auteurs chez les nations continentales, par établir des théories générales, qui doivent être basées sur une induction sûre et parfaite,

tirée d'observations nombreuses et soignées, condition sans laquelle elles ne sont que des édifices sans fondement solide. Si on excepte Harrington et certains autres partisans des chimères politiques, les Anglais s'attachèrent d'abord à étudier chaque objet en particulier, d'après les faits fournis par l'expérience, et à recueillir ainsi les matériaux dont ils se servirent ensuite pour créer une théorie parfaite et susceptible d'une application générale. Les circonstances du temps fournissaient toujours une occasion pressante de se livrer à ces recherches spéciales, et malgré qu'on soupçonnât l'existence d'une science embrassant les principes généraux de l'économie politique, l'étude des bases de cette science n'avait pas, pour le moment, les mêmes charmes que les observations isolées, puisque l'objet de ces dernières fixait d'une manière spéciale l'attention de toute la nation. Il se passa près de deux siècles avant qu'on établît une théorie générale. Ce délai fut, sans contredit, très-avantageux à la science, puisque l'expérience acquit ainsi une certaine maturité et un certain complément, qui assuraient d'autant mieux ceux de la théorie générale elle-même.

On doit encore avoir égard à une autre circonstance, à l'état des sciences, en particulier de la philosophie, à l'époque dont il s'agit ici. La politique avait à peine pris place parmi les sciences au seizième et au dix-septième siècles; elle se composait de maximes éparses et de fragmens isolés, qui ne formaient point un ensemble scientifique coordonné d'après des principes vrais ou faux. En outre, les règles dont elle traçait l'exposition avaient plutôt rapport à la nature du gouvernement qu'à l'économie politique. On s'était encore peu ou même point du tout occupé de cette dernière, qui, en conséquence, demeurait presqu'entièrement abandonnée à la pers-

picacité naturelle et à l'expérience des hommes d'état. Les philosophes, encore attachés sérieusement au char de la scolastique, qu'ils se bornaient tout au plus à épurer d'après les dogmes du véritable péripatétisme, ou dévoués, soit au platonisme, soit surtout aux systèmes nés de la dégénérescence de cette dernière doctrine, n'avaient pas, au milieu de leurs discussions métaphysiques, le temps de songer à des recherches, qui eussent eu infiniment plus d'intérêt, d'utilité et de rapport direct à la pratique ordinaire de la vie. Il était presqu'impossible d'établir une théorie philosophique de l'économie politique, sans y joindre les spéculations proprement dites de la philosophie, en sorte qu'il ne restait aux publicistes et aux politiques empiriques d'autre ressource que de se consacrer à l'étude des objets isolés, d'après les faits qu'ils avaient sous les yeux, et de rapporter ces faits à leurs causes prochaines. C'est seulement après l'époque où Bacon de Vérulam, Hobbes et Locke commencèrent à renfermer davantage les spéculations philosophiques dans le champ de l'expérience, et à faire même sentir l'application dont celle-ci est susceptible au commerce réel de la vie, qu'on consacra plus d'attention à la théorie philosophique de l'économie politique, et qu'on se livra spécialement à la recherche de ses principes premiers.

Je m'écarterais de mon plan, si je m'attachais à faire connaître les travaux particuliers qui ont paru sur l'économie politique. Je ne puis donner ici qu'un aperçu historique du période où on commença à se servir des résultats tirés des observations isolées pour découvrir et fixer des principes généraux, c'est-à-dire, de l'époque où les philosoques s'occupèrent, à proprement parler, de créer des théories de l'économie politique. Je ne prétends pas nier qu'on ait

songé plutôt aux principes philosophiques de cette science ; mais on ne les rencontre que par forme d'incident dans des ouvrages consacrés à des sujets affines, comme dans les différens plans philosophiques de la meilleure manière d'établir et d'administrer l'état en général, imaginés par les politiques anglais ; ou bien on ne les trouve que dans des traités sur diverses matières isolées relatives à cet objet ; ou enfin, ils sont trop incomplets, et établis avec trop de partialité pour mériter d'occuper une place dans l'histoire. Avant le dix-huitième siècle, il n'existait point de livre qui en offrît l'ensemble sous la forme d'une science philosophique proprement dite. Dans le nombre des *Essais and Treatises on several subjets* de Hume, il en est un (*That politics may be reduced to a science*), où ce philosophe cherche à démontrer qu'on peut réduire la politique à un certain nombre de principes généraux. Il pense ainsi à l'égard non-seulement de la politique en général, mais encore de la théorie de l'économie politique, comme nous l'apprennent plusieurs autres Mémoires de lui, et il crut important de convaincre ses compatriotes de cette grande vérité. Il dut même en sentir d'autant plus la nécessité qu'avant lui la constitution et l'administration de la chose publique avaient donné naissance à une foule de théories philosophiques, où il était peu ou même point du tout question de l'économie politique. Il est vrai que ces théories étaient d'ailleurs fort peu dignes de l'approbation d'un homme aussi profondément penseur que Hume, et aussi versé que lui dans la connaissance de l'histoire.

Une moitié environ de ses *Essais* peut, à proprement parler, être considérée comme la première tentative ayant pour but de créer une théorie philosophique de l'économie politique. Ce furent

aussi ces Mémoires qui, par la nouveauté de leur contenu, et par l'importance du sujet, à l'égard duquel on commençait alors à sentir combien il était nécessaire de s'éclairer du flambeau de la philosophie, valurent au génie de Hume cette estime si bien méritée dont ses concitoyens l'honorèrent, et qu'il n'avait pas pu se concilier précédemment par la publication de ses recherches spéculatives sur les premiers principes théorétiques de la connaissance. J'ai déjà eu occasion de citer ses *Essais* sous le simple point de vue littéraire : je vais m'attacher ici à en développer la tendance et l'esprit.

La théorie philosophique de l'économie politique a pour but de conserver la richesse de l'état, qui consiste dans les forces personnelles et les possessions des citoyens, et de l'accroître, autant toutefois que la chose est possible, en se servant de moyens licites; car c'est sur elle que reposent la puissance du corps entier de l'état, la prospérité et le bonheur des individus. Mais, pour arriver à ce but, il est nécessaire que la théorie : 1.° découvre les causes naturelles de l'accroissement de la population et de la richesse nationale, afin d'en déduire les règles qu'il faut suivre pour opérer cette augmentation; 2.° indique les obstacles qui empêchent d'y parvenir, et les meilleurs moyens de les écarter; 3.° signale les causes naturelles de la décadence et de la ruine totale des richesses de l'état; 4.° enseigne comment les fausses maximes d'économie politique suivies jusqu'à ce jour, peuvent être comptées surtout au nombre de ces causes; 5.° enfin, fasse connaître, non-seulement la marche la plus convenable pour corriger les mauvaises institutions, mais encore la voie la plus directe pour détruire les causes qui leur donnent naissance, et pour diminuer les funestes effets qu'elles produisent.

L'agricultnre, l'économie rurale, l'industrie dans les arts et métiers, l'état de l'argent et de sa circulation, le parti qu'on tire des capitaux, l'établissement des taxes publiques, le crédit national, etc., sont, parmi les objets d'une théorie de l'économie politique, ceux qui doivent fixer de préférence l'attention du philosophe, parce que ce sont eux surtout qui font connaître d'une manière évidente et générale, d'un côté, l'état prospère et florissant, ou la faiblesse et la misère d'une nation, de l'autre, les avantages et les vices ou imperfections du système d'économie politique adopté chez ce peuple. C'est donc sur ces objets principalement que roulent les *Essais* de Hume dont il va être question ici.

Un des meilleurs Mémoires est celui sur le commerce (*Essai on commerce*), quelque court qu'il soit, par rapport à l'étendue et à la richesse de la matière. Hume commence par justifier les spéculations philosophiques sur cet objet, parce que la plupart des commerçans eux-mêmes, n'ayant confiance qu'en l'expérience journalière, les traitent de chimériques, les rejettent avec mépris, ou au moins ne les prennent jamais assez en considération, et les consultent rarement pour en tirer quelque profit. Il partage les hommes qui se mêlent de raisonner, en raisonneurs superficiels et profonds. Ces derniers sont les plus utiles et les plus estimables de tous. Ils aperçoivent des difficultés qui échappent aux autres : ils ouvrent des avis dont eux-mêmes ne seraient peut-être point en état de poursuivre les conséquences, mais qui conduisent, dans bien des cas, aux découvertes les plus précieuses, lorsqu'ils deviennent l'objet des méditations de personnes douées des talens et des connaissances nécessaires. Leurs idées et leurs opinions sont souvent paradoxales et difficiles à concevoir; mais elles sont cependant neuves,

et originales, et un écrivain n'est pas fort utile, quand il ne dit rien de plus que ce qu'on peut apprendre chaque jour dans un café public. Au contraire, les esprits superficiels sont, pour la plupart, très-enclins à décrier les hommes doués des vues les plus saines et du jugement le plus juste, à les considérer comme des métaphysiciens engoués de pures subtilités spéculatives, et à refuser de croire à l'exactitude de ce qui dépasse les bornes de leur faible intelligence.

Cependant il existe, en réalité, des cas où la subtilité extraordinaire du raisonnement autorise fortement à présumer qu'il est faux, et où on doit avoir beaucoup plus de confiance en un raisonnement naturel et facile à concevoir. Celui qui réfléchit sur la conduite qu'il doit tenir dans une occurrence particulière de sa vie, ou qui forme des plans, soit économiques, soit mercantiles, soit politiques, ne doit jamais se perdre dans des subtilités, ni s'engager dans des raisonnemens trop longs et trop compliqués : autrement, il survient à coup sûr une circonstance qui renverse son raisonnement, et qui amène des suites tout-à-fait contraires à son attente. Mais, quand il s'agit d'objets généraux, on peut sans crainte assurer qu'il est presque impossible que nos spéculations soient jamais assez subtiles, pourvu seulement qu'elles aient de la justesse, et la différence qui existe entre un homme ordinaire et un homme de génie dépend principalement de la profondeur ou de la légèreté des principes qui servent de point de départ à tous deux. Les raisonnemens généraux semblent obscurs, par cela même qu'ils sont généraux. Arriver, par abstraction, des observations isolées à des résultats généraux, n'est pas le fait du vulgaire, qui ne porte presque toujours son attention que sur des jugemens particuliers auxquels il s'arrête,

et qui ne peut point s'élever à des principes généraux, embrassant une infinité de caractères individuels. Cependant il est certain que les principes généraux sont toujours des lois générales pour le cours naturel des choses, quoiqu'ils souffrent des exceptions dans certains cas particuliers, et l'occupation principale du philosophe est de déterminer ces lois générales. Hume conclut de là, par rapport à la théorie de l'économie politique, qu'il importe surtout d'en scruter et d'en fixer les principes généraux, puisque la prospérité publique doit résulter d'une foule de circonstances particulières qui sont régies par ces principes, et que des événemens accidentels ne sont pas la seule ou au moins la principale cause d'où l'économie politique dépende, comme ils sont celle de la politique extérieure.

J'ai insisté sur ces remarques de Hume, parce qu'elles tiennent lieu d'introduction à toutes ses recherches sur l'économie politique, lesquelles forment, jusqu'à un certain point, un ensemble coordonné. Hume y avance aussi certains paradoxes, qu'il devait bien s'attendre à voir combattre, comme ils le furent en effet vivement, mais qu'il cherche à garantir de toute attaque, en disant que, si on en paraît choqué, c'est par suite du préjugé généralement répandu qu'il n'appartient point à un philosophe de raisonner sur des objets de cette nature.

La prospérité et la puissance d'un état, surtout dans les temps modernes (car les anciennes républiques, qui existaient sous de toutes autres conditions, et au milieu de circonstances bien différentes, ne peuvent point entrer en parallèle avec les états d'aujourd'hui), supposent de toute nécessité l'état florissant, non-seulement de l'agriculture, mais encore des manufactures, des arts et du commerce. Chez une nation qui ne connaît ni les manufactures

ni les arts, la plus grande partie de la population est obligée de se consacrer à la culture des terres. Si elle acquiert plus d'industrie agricole, elle récolte plus de produits naturels qu'il ne lui en faut pour sa consommation; rien ne l'engage donc à perfectionner l'agriculture, puisqu'elle ne peut point échanger son superflu contre d'autres objets d'utilité, de commodité ou de luxe. Mais de là naît naturellement l'indolence. La majeure partie des terres demeure inculte, et l'inhabileté des propriétaires, jointe à leur défaut d'activité, fait que celles qu'on défriche ne rendent pas autant qu'elles pourraient rapporter. Si, par hasard, alors, l'état se trouve obligé de consacrer un plus grand nombre d'hommes au service public, le travail du peuple ne fournit plus le superflu dont ces hommes pourraient se nourrir. En effet, les cultivateurs ne sauraient accroître subitement leur activité et leur habileté, et il n'est pas possible qu'un terrain en friche soit tout à coup rendu fertile et en plein rapport. L'armée se trouve alors dans la nécessité de faire des conquêtes rapides, ou de se disperser faute de subsistance. On ne doit donc s'attendre, de la part d'un peuple semblable, à aucune espèce de régularité, ni dans la défense, ni dans l'agression, et les guerriers chez lui doivent être aussi ignorans et aussi inhabiles que les propriétaires et les manufacturiers.

Tout dans le monde s'acquiert par le travail. Ce sont nos goûts et nos passions qui nous excitent à travailler. Quand les manufactures et les arts mécaniques procurent du superflu à une nation, les propriétaires étudient l'agriculture comme une science, redoublent d'attention, et deviennent plus industrieux. Le sol produit alors plus d'objets de première nécessité qu'il n'en faut pour les besoins de ceux qui le cultivent. Ce superflu n'est point perdu; on l'échange

avec les manufacturiers contre des objets d'utilité et de commodité; il sert, en temps de paix, à l'entretien des manufactures, ainsi qu'au perfectionnement des beaux arts. L'état parvient plus facilement aussi à ranger un certain nombre des manufacturiers parmi les soldats, et il peut les nourrir du superflu des propriétaires.

Nous trouvons la confirmation de ces vérités chez tous les peuples policés. Lorsqu'on met une plus forte armée sur pied, il faut imposer des taxes à la nation. Chacun se trouve contraint par-là de borner proportionnellement sa dépense. Ceux qui fabriquaient jusqu'alors des objets de commodité ou de luxe, sont obligés, par le manque d'ouvrage, de s'enrôler dans les troupes, ou même de se consacrer à l'agriculture. En un mot, les manufactures accroissent la puissance de l'état, parce qu'elles activent le travail, et qu'elles produisent un travail de telle nature que l'état peut le faire servir à son but sans priver les citoyens des nécessités de la vie. Ou bien, pour s'exprimer d'une autre manière, plus il règne d'activité et plus le travail produit au-delà de ce que les besoins pressans exigent, plus aussi l'état devient puissant, parce que les personnes que ce travail occupe peuvent être également affectées au service public.

S'il était possible de convertir une ville en une sorte de camp retranché, et d'inspirer à tous les citoyens une ardeur guerrière et un amour passionné pour la patrie, qui leur donnassent le courage de supporter avec patience et résignation les charges les plus lourdes, quand elles sont nécessitées par le bonheur public, ces dispositions seraient, comme elles l'étaient dans l'antiquité, un moyen assez puissant pour exciter au travail. Il serait encore avantageux de proscrire les arts et le luxe, ainsi qu'ils le sont dans les camps, et de s'assurer de magasins suffisans

de subsistances, en prohibant tous les objets dont on peut, à la rigueur, se passer. Mais comme ces maximes exigent trop de désintéressement, et sont trop difficiles à exécuter, il faut que les gouvernemens actuels emploient d'autres moyens pour stimuler les hommes, et qu'ils les animent de l'esprit d'économie et d'industrie. Un camp traîne actuellement à sa suite une foule de choses qui ne sont pas de première nécessité, mais aussi les magasins sont mieux fournis dans la même proportion.

On peut appliquer la même manière de raisonner au commerce étranger, puisqu'il accroît non-seulement la puissance de l'état, mais encore la richesse et la prospérité des citoyens. Il multiplie, chez une nation, les ouvriers, dont le souverain peut employer au service public un nombre aussi grand qu'il le juge à propos. Par l'importation des produits exotiques, le commerce étranger fournit les matériaux de nouvelles manufactures. Par l'exportation des produits indigènes, il active l'exploitation des objets de première nécessité qui ne peuvent point être consommés ou employés dans le pays. En général, un état qui fait un grand commerce d'importation et d'exportation doit avoir plus d'industrie, de richesse et de puissance que celui qui se contente de ses produits indigènes, et qui néglige le commerce.

L'histoire nous apprend que le commerce étranger précède chez toutes les peuples le perfectionnement des manufactures, et l'accroissement du luxe national. Nous sommes bien plus enclins à nous servir d'objets de luxe préparés chez l'étranger et nouveaux pour nous, qu'à perfectionner nos produits indigènes; ce qui ne s'effectue jamais qu'avec lenteur, parce que ces produits n'ont pas le charme de la nouveauté à nos yeux. Mais un peuple retire des avantages d'autant plus considérables, lorsqu'il exporte le superflu

de ses produits indigènes, dont le prix est nul chez lui, et qu'il les envoie à des nations étrangères dont le sol ou le climat ne leur conviennent pas. Les individus connaissent alors le gain qu'ils peuvent faire en commerçant, et les commodités qui en sont les suites; le désir de l'aisance se fait ressentir, l'industrie s'éveille, et ces deux causes réunies concourent chaque jour de plus en plus à agrandir le cercle du commerce, et à en perfectionner les objets. Le fer et l'acier, dit Hume, deviennent, entre les mains d'une nation industrieuse, égaux à l'or et aux pierreries de l'Inde.

On doit remarquer que, si la multiplication des arts mécaniques est avantageuse à l'état, il ne l'est pas moins non plus que le gain dont ils deviennent la source par leurs produits, se trouve réparti entre un grand nombre d'hommes. Trop de disproportion entre les citoyens, sous le rapport des richesses, affaiblit l'état. Chacun doit, autant que possible, goûter les fruits de son travail, et jouir de l'entière possession de toutes les choses nécessaires à la vie, ainsi que de certains objets de pure commodité. Une égalité semblable est parfaitement en accord avec la nature de l'homme; elle ne diminue point le bonheur des riches, et elle ne fait qu'ajouter à celui des pauvres; mais elle accroît aussi la puissance de l'état, et elle fait que les taxes et les subsides extraordinaires sont acquittés avec plus d'empressement. Lorsque ceux qui cumulent les richesses sont en petit nombre, ils doivent aussi contribuer davantage aux charges de l'état; au lieu que, quand les richesses sont réparties d'une manière à peu près uniforme parmi le peuple, le fardeau pèse également sur tous les citoyens, et les impôts n'apportent point de différence sensible dans le genre de vie de chacun. Ajoutons encore que, si quelques ci-

toyens possèdent d'immenses richesses, toute la puissance se trouve concentrée dans leurs mains, et qu'il leur devient facile de se liguer pour accabler les pauvres du fardeau entier de l'état, et pour opprimer de plus en plus le peuple : ce qui ne tarde point à paralyser totalement l'industrie.

C'est à cette cause que Hume attribue la grande supériorité de l'Angleterre sur toutes les autres nations. Les Anglais éprouvent quelques pertes dans le commerce étranger, par la cherté du travail qui est en partie la suite, tant de la richesse ou de l'aisance des artisans et manouvriers, que de l'abondance de l'argent; mais, comme le commerce étranger n'est point une des circonstances les plus essentielles, on ne peut les faire entrer en parallèle avec le bonheur que tant de millions d'hommes trouvent dans l'industrie intérieure.

Hume regarde encore comme un paradoxe de dire que la pauvreté du peuple en France, en Espagne et en Italie, est, jusqu'à un certain point, le résultat de la fertilité du sol, et de la beauté du climat. Le sol meuble et léger de la partie méridionale de l'Europe y rend l'agriculture un art très-facile. Un homme peut, avec deux mauvais chevaux, labourer autant de terrein qu'il lui en faut pour payer une rente considérable au propriétaire. Tout l'art du fermier consiste à laisser son champ en jachère, dès qu'il est épuisé, et la seule chaleur du soleil ou la température du climat suffit pour lui rendre sa fertilité, ou même pour l'augmenter encore. Ces pauvres paysans n'exigent d'autre prix de leur travail, que les choses indispensables au soutien de leur existence. Ils n'ont ni propriétés foncières, ni richesses, qui puissent leur inspirer de plus hautes prétentions; et, dans le même temps, ils dépendent pour toujours du propriétaire qui ne

passe point de baux, et qui ne craint point non plus que la valeur de son bien diminue par l'effet d'une mauvaise culture. Au contraire, chez les Anglais, la terre a besoin d'être cultivée à grands frais, et elle rapporte fort peu, lorsqu'on ne se conforme pas scrupuleusement à une méthode dont l'utilité réelle ne s'aperçoit qu'au bout de plusieurs années. Un fermier en Angleterre doit avoir un terrain considérable, et un long bail, pour retirer des avantages correspondans à son capital et à son travail. Les beaux vignobles de la Champagne et de la Bourgogne, qui rapportent souvent au propriétaire cinq livres sterling chaque année par journal, sont exploités par des paysans qui ont à peine de quoi se procurer du pain. La raison en est que ces paysans n'ont pas besoin d'autre capital que de leur corps, et d'un ménage qu'ils achètent à peu de frais.

Le mémoire suivant de Hume est consacré à examiner les causes du raffinement dans les arts et métiers (*Of rafinement in the arts*). Les arts et métiers supposent le luxe. Qu'est-ce que le luxe? C'est, en général, un grand raffinement des jouissances sensuelles. Tout degré quelconque du luxe peut être innocent ou blâmable, suivant l'état et la condition des personnes. La délicatesse dans le choix des alimens, la magnificence dans les habits, la somptuosité dans les meubles, ne sont point par eux-mêmes des vices. Un moine qui, de sa cellule, découvrait une très-belle vue, résolut de n'y jamais porter les yeux, pour se priver de ce plaisir sensuel. On se conduirait d'une manière aussi ridicule, en prétendant qu'il est criminel de préférer le vin de Champagne, ou de Bourgogne, à la petite bière. Le goût pour les jouissances raffinées des sens ne devient un vice que quand on le satisfait aux dépens d'un devoir, et que, dissipant ainsi toute sa for-

tune, on se réduit à la mendicité. Mais, si on peut concilier le luxe avec ses devoirs, même avec les vertus de la générosité et de la bienfaisance, alors il est innocent; ce dont tous les hommes raisonnables sont convenus dans tous les temps.

En considérant le luxe sous ce point de vue, on est frappé des faux jugemens dont il a été le sujet. Pendant que, d'un côté, de voluptueux débauchés le vantent, même dans les cas où il mérite le plus d'être blâmé, comme très-avantageux et indispensable à la société; de l'autre côté, des moralistes outrés, ou affectant la dévotion, ne voient en lui, lors même qu'il est innocent, que la cause de tous les désordres, de la corruption des mœurs, et du malheur public. Hume s'efforce donc de prouver : 1.° que les périodes du raffinement dans les arts, dont le luxe devient la source, ont toujours été les plus heureux, ceux qui ont vu naître les hommes les plus nobles et les plus vertueux; 2.° qu'aussitôt que le luxe cesse d'être innocent, il n'est plus salutaire, mais corrompt au contraire la société, quoiqu'il ne puisse cependant pas être mis au nombre des causes les plus efficaces de la dépravation des mœurs.

Pour prouver la première de ces deux assertions, il s'agit d'avoir égard à l'influence que le raffinement des arts exerce sur la vie privée et sur les affaires publiques. Le bonheur de l'homme consiste principalement dans l'activité, le plaisir et le repos. Ces élémens peuvent être mêlés dans des proportions très-différentes, suivant les personnes; mais nul ne doit manquer tout-à-fait, sans quoi l'homme n'a plus de goût pour la vie. Il faut toujours que le repos succède au travail. Dans les temps où l'industrie et les arts fleurissent, les hommes sont constamment actifs, et obtiennent pour récompense tout

le plaisir dont l'activité elle-même est accompagnée, ainsi que les agrémens de la vie qui en sont les fruits. L'esprit reçoit une nouvelle énergie de l'activité : ses forces et ses capacités augmentent; par sa persévérance dans une industrie honorable, il satisfait ses penchans naturels, et prévient les goûts contre nature, qui naissent communément de l'indolence et de la paresse. Bannissez donc l'industrie et les arts de la société, et vous enlèverez aux hommes, non-seulement l'activité, mais encore le plaisir, à la place desquels vous ne leur laisserez que l'indolence : il y a plus, vous les priverez de sentir cette indolence elle-même, parce que la jouissance n'en est agréable que quand elle succède au repos, et qu'elle sert à réparer les forces vitales épuisées par des efforts trop violens.

Le raffinement des arts mécaniques a aussi pour suite naturelle le perfectionnement des beaux arts. L'un, en effet, ne saurait marcher sans l'autre. La même époque qui produit de grands philosophes ou politiques, et de célèbres capitaines ou poëtes, engendre aussi une foule de tisserands et de charpentiers habiles. On ne doit point s'attendre à trouver une pièce de drap parfaitement fabriquée chez un peuple qui n'a pas la moindre notion de l'astronomie, ou qui néglige tout-à-fait la philosophie morale. L'esprit du siècle anime tous les arts, et les penchans des hommes, une fois arrachés à leur léthargie et mis en fermentation, se portent de tous les côtés, et perfectionnent tous les arts, de même que toutes les sciences. L'ignorance absolue est totalement bannie; les hommes goûtent les priviléges des êtres raisonnables dans leurs pensées et leurs actions; ils aspirent aux agrémens de l'esprit, comme à ceux du corps.

La sociabilité augmente aussi en raison des pro-

grès que font les arts. Des hommes instruits ne peuvent point demeurer dans l'isolement, ou vivre avec leurs concitoyens à la manière des sauvages ignorans et barbares. Ils se rassemblent dans les villes, recueillent de tous côtés des connaissances, les communiquent à leurs semblables, et cherchent, en un mot, à étaler leur esprit, leur éducation, leur goût et leur genre de vie. La curiosité pique le sage, la vanité stimule l'insensé, et le plaisir les excite tous deux. C'est ainsi que l'industrie, les connaissances et l'humanité sont unies par un lien indissoluble.

Les inconvéniens que le raffinement des arts entraîne à sa suite ne sont nullement en proportion avec les avantages qui en résultent. Plus les hommes aspirent au plaisir, moins ils commettent d'excès en quelque genre que ce soit, parce que rien ne détruit plus le vrai bonheur que la débauche. Les Tartares se permettent des actions bien plus animales, quand ils mangent, en grande solennité, leurs chevaux morts, que ne le font les courtisans d'Europe autour de la table où leur cuisinier a épuisé tous les raffinemens de son art. Si la galanterie et la violation de la foi conjugale sont plus fréquentes dans un siècle très-policé, l'ivrognerie, vice beaucoup plus funeste pour l'esprit et pour le corps, est, d'un autre côté, infiniment moins commun.

Mais l'industrie, les connaissances et l'humanité ne sont pas avantageuses aux seuls particuliers: elles étendent encore leur influence salutaire sur l'état entier, et procurent autant d'énergie et de puissance au gouvernement que de bonheur aux individus. La multiplication des commodités de la vie et des moyens de flatter les sens augmente le nombre des ouvriers, dont l'état peut se servir pour

arriver à son but. Au contraire, les citoyens d'une nation qui n'a point de goût pour les charmes du superflu et du raffinement des jouissances de la vie, tombent dans l'indolence, et deviennent inutiles à leur patrie, puisqu'ils ne sont point en état de lui fournir ce dont elle aurait besoin pour pouvoir entretenir des armées et des flottes.

Les limites des états européens sont à peu près ce qu'elles étaient il y a deux siècles; mais quelle différence énorme s'est élevée entre eux par rapport à leur puissance et au rôle qu'ils jouent maintenant dans la politique! On ne peut expliquer cette différence qu'en l'attribuant au perfectionnement de l'industrie et des arts. Lorsque le roi de France Charles VIII attaqua l'Italie, son armée se composait au plus de vingt mille hommes : cette levée épuisa cependant la nation à un tel point qu'elle fut, pendant plusieurs années, incapable de faire aucun effort nouveau. Au contraire, Louis XIV entretenait, en temps de guerre, plus de quatre cent mille hommes sur pied, quoiqu'il n'ait pas joui de la paix pendant les trente années qui s'écoulèrent depuis la mort du cardinal Mazarin jusqu'à la sienne. On ne peut pas dire que les citoyens, en perdant leur âpreté et leur grossièreté, deviennent moins guerriers, moins courageux, moins disposés à défendre leur patrie et leur liberté. Les arts n'énervent ni le corps, ni l'esprit; et, bien loin de produire cet effet, l'industrie leur donne à tous deux de nouvelles forces. Si la colère, qu'on appelle l'aiguillon du courage, perd un peu de son caractère sauvage par les progrès de la civilisation, le point d'honneur, qui est un principe plus fort, plus durable et plus facile à diriger, tire une nouvelle énergie de l'élévation d'âme, fruit de l'acquisition des connaissances. D'ailleurs, le courage ne

peut avoir ni durée, ni importance, s'il n'est poin accompagné de cette discipline militaire, et de cet habileté dans les combats qu'on rencontre si rare ment chez un peuple barbare. Il est à remarque que comme les anciens Romains, uniquement oc cupés de la guerre, furent le seul peuple non polic qui ait jamais connu la discipline militaire, de mêm les Italiens d'aujourd'hui sont la seule nation po licée de l'Europe qui manque de courage et d'hu- meur belliqueuse. Si on prétendait attribuer le ca- ractère efféminé des Italiens au luxe et au raffinement de l'industrie ou des arts, il suffirait de citer l'exemple des Français et des Anglais, dont il n'est pas plus possible de révoquer en doute la bravoure que le goût pour le luxe et l'activité mercantile. Les historiens italiens indiquent les causes plus réelles de cette dégénérescence de leurs compatriotes. Ils nous font voir comment tous les gouvernemens de l'Italie quittèrent à-la-fois l'épée, lorsque l'aristocratie vénitienne prit ombrage du peuple, que la démocratie de Florence s'adonna toute entière au commerce, que Rome tomba au pouvoir des prêtres, et que Naples fut gouvernée par des femmes. La guerre devint alors l'affaire de monstres, qui s'épargnaient les uns les autres, et qui, au grand étonnement de tout l'univers, pouvaient se livrer, pendant un jour entier, ce qu'ils appelaient une bataille, et rentraient toutefois le soir dans leur camp, sans qu'une goutte de sang eût été répandue.

L'exemple de l'ancienne Rome est surtout ce qui a déterminé certains moralistes à déclamer contre le perfectionnement des arts. Tant que les Romains furent pauvres et grossiers, ils eurent des vertus et du patriotisme, qui les élevèrent à un degré étonnant de liberté et de puissance. Mais, dès que la conquête des provinces de l'Orient les eut familiarisés

vec le luxe asiatique, ils se livrèrent à tous les genres de dépravation morale, d'où naquirent des guerres civiles, qui se terminèrent par l'entière destruction de la liberté et de la république. Les classiques latins que nous lisons dans notre jeunesse sont remplis de cette idée. Ils attribuent tous la décadence de leur patrie aux arts et aux richesses de l'Orient, à tel point même que, suivant Salluste, la passion des tableaux n'est pas un vice inférieur au libertinage et à l'ivrognerie.

Mais on parvient aisement à prouver que ces écrivains ont méconnu la cause de la décadence de la république romaine, et qu'ils ont attribué au luxe et aux arts ce qui n'était, à proprement parler, que la suite d'un vice dans la constitution et l'administration de l'état, que le résultat aussi de l'accroissement sans bornes des conquêtes. La raffinement dans les plaisirs et les jouissances de la vie n'a pas de tendance naturelle à introduire un système de corruption. Les richesses sont estimées dans tous les temps et par tous les hommes, parce que tous les hommes aspirent aux plaisirs, qui sont les objets de leurs penchans et de leurs désirs. Rien autre chose ne peut diminuer l'amour de l'argent que le sentiment de l'honneur et du devoir, qui naturellement doit être toujours plus fort et plus général dans un siècle éclairé et policé. Hume cite l'exemple des Polonais, qui, de son temps, étaient, de tous les peuples de l'Europe, le plus en arrière par rapport aux arts de la paix et de la guerre, aux arts tant mécaniques que libéraux, et chez lesquels la corruption régnait cependant plus que partout ailleurs. Les gentilshommes polonais semblent n'avoir conservé la monarchie élective que dans l'intention de vendre régulièrement la couronne à celui qui en offre le plus haut prix. C'est presque le seul commerce que

la nation connaisse, ajoute Hume d'un ton amèrement railleur. Mais les droits civils des Anglais, loin de perdre au perfectionnement des arts, n'ont, au contraire, jamais été plus étendus que durant le période actuel. S'il paraît que la corruption ait fait des progrès depuis un certain nombre d'années, il faut s'en prendre plutôt à la liberté elle-même, parce que les rois trouvèrent impossible de gouverner sans le parlement, ou d'intimider cette assemblée par des fantômes de prérogatives : sans compter d'ailleurs que la corruptibilité est infiniment plus grande chez les électeurs que chez les élus, de sorte qu'on ne saurait, en aucune manière, l'attribuer aux progrès du luxe. Considéré comme il convient de le faire, le perfectionnement des arts est favorable à la liberté, et il a pour suite naturelle de la conserver ou de la produire. Chez les peuples grossiers et non policés, qui négligent les arts, tous les travaux se bornent à ceux de l'agriculture, et la société entière se partage en deux classes, les propriétaires et leurs vassaux ou fermiers. Ces derniers sont nécessairement dépendans, et par suite enclins à la soumission et à l'esclavage, surtout lorsqu'ils ne possèdent point de richesses, et qu'on n'estime point en eux la connaissance qu'ils ont de l'agriculture, ce qui ne peut, en effet, jamais avoir lieu dans un pays où les arts et les sciences en général sont négligés. Les propriétaires s'érigent en petits tyrans, et ils doivent, pour assurer l'ordre et le repos, se soumettre à un chef absolu : ou, lorsqu'ils veulent conserver leur indépendance, ils tombent sans cesse dans des contestations les uns avec les autres, et réduisent la société entière à un tel état de confusion et d'anarchie, que sa situation est encore moins désagréable sous le gouvernement le plus despotique. Au contraire, lorsque le luxe favorise le commerce et l'industrie, la

culture soignée des terres rend les paysans riches et indépendans, tandis que les marchands prennent part à leur propriété, et qu'ils procurent ainsi à la classe moyenne de la société un degré de considération qui est la meilleure et la plus solide base de la liberté publique. Une fois riches, les paysans ne se soumettent plus, par misère et par bassesse, à l'esclavage, comme lorsqu'ils étaient pauvres. N'ayant aucun espoir de tyranniser les autres, ainsi que le font les seigneurs féodaux, ils ne cherchent pas non plus, pour voir combler leurs vœux, à flatter la tyrannie du prince. Bien loin d'en agir ainsi, ils s'attachent aux lois, qui garantissent leurs propriétés, et qui les mettent à l'abri de la tyrannie, soit monarchique, sait aristocratique. La chambre des communes est le plus ferme soutien de la liberté anglaise, et chacun convient qu'elle ne doit sa considération et son influence qu'à la prospérité du commerce, qui met la propriété du peuple en équilibre avec celle des nobles. Comment se peut-il donc faire, d'après cela, qu'on diffame le perfectionnement des arts, et qu'on veuille le trouver funeste à la liberté et au patriotisme?

Il y a cependant un luxe digne de blâme. Jamais le luxe n'est condamnable par lui-même; mais il le devient quand il épuise la fortune d'un homme, et le met dans l'impossibilité de remplir ses devoirs et d'obéir à ses nobles penchans, comme il pourrait le faire dans la position où il se trouve, et d'après les biens qui lui sont échus en partage. Le luxe blâmable suppose donc toujours déjà d'autres vices. Qu'on éloigne seulement les vices, les maux causés par le luxe, mais qu'il est en lui-même incapable de produire, disparaîtront aussi. On peut donc dire que deux vices opposés l'un à l'autre seraient plus avantageux pour l'état qu'un seul d'entr'eux, sans qu'il

faille cependant entendre par-là que le vice en général est utile à l'état. Hume fait expressément remarquer aussi qu'on ne doit pas confondre la prodigalité avec le raffinement dans les arts. Il paraît même que ce vice est beaucoup plus rare pendant les périodes de civilisation. L'industrie et le gain engendrent la frugalité dans les classes inférieure et moyenne de la société. Les grands s'attachent davantage aux plaisirs, parce qu'ils ont moins d'occupation ; car l'oisiveté fut toujours la première source de la prodigalité et de la profusion.

Les Mémoires de Hume sur l'argent (*on money*), et sur l'intérêt (*of interest*), ne sont pas moins riches en idées intéressantes et utiles. L'argent n'est point, à proprement parler, un objet du commerce ; mais il n'en est que l'instrument, et il sert à faciliter l'échange mutuel des produits du travail. Ce n'est pas la roue du commerce, mais c'est l'huile dont on graisse les roues, afin qu'elles puissent tourner avec plus de rapidité. La masse de l'argent n'est d'aucune conséquence chez une nation, parce que le prix des objets nécessaires à la vie en suit toujours la proportion. L'état seul peut retirer de l'avantage d'une grande quantité d'argent, surtout dans ses guerres et ses négociations avec les peuples étrangers. Telle est aussi la raison pour laquelle tous les riches états commerçans, depuis Carthage jusqu'à l'Angleterre et à la Hollande, ont pris des troupes à leur solde chez leurs voisins plus pauvres. S'ils voulaient se servir des naturels, ils seraient obligés de les payer en proportion de l'opulence du pays, ce qui les obligerait à de trop fortes dépenses. Une armée anglaise de vingt mille hommes coûte trois fois autant qu'une armée française de la même force, et, dans une guerre de sept ans, une flotte anglaise exige une somme aussi considérable que celle qui

était nécessaire, sous les empereurs romains, pour l'entretien des légions chargées de tenir toute l'Europe en bride. Une riche population et une grande industrie sont toujours utiles; mais une grande masse de numéraire n'a qu'une utilité très-bornée, et peut quelquefois nuire à une nation, dans son commerce avec l'étranger.

Il semble se rencontrer dans les affaires du genre humain un heureux concours de circonstances opposées, qui limitent l'accroissement du commerce et des richesses, et empêchent qu'un seul peuple ne s'en empare à l'exclusion des autres, comme on devrait s'y attendre d'après les avantages naturels qui résultent d'un commerce bien établi. Une nation commerçante ne tarde pas à acquérir la prépondérance sur les autres, à cause de l'industrie et de l'habileté plus grande de ses marchands, et des fonds plus considérables qu'ils possèdent, ce qui leur permet de vendre à plus bas prix. Mais ces avantages sont, jusqu'à un certain point, compensés par la cherté moindre du travail chez les autres nations, qui n'ont ni un commerce étendu, ni une surabondance d'or et d'argent. C'est pourquoi l'industrie manufacturière change de temps en temps de siége, abandonne les pays qu'elle a enrichis, et se réfugie dans d'autres endroits, où elle est attirée par le bon marché des moyens de subsistance et du travail, jusqu'à ce que ces lieux étant à leur tour enrichis, la même cause l'en chasse encore. En général, la cherté des choses, qui résulte de l'accroissement de la masse du numéraire chez un peuple, est un désavantage qui entrave le commerce, et qui le borne chez cette nation, parce que les peuples pauvres peuvent alors débiter leurs marchandises à plus bas prix que les riches dans toutes les marchés étrangers.

C'est aussi pour cette raison que Hume révoque en doute les avantages attribués par presque toutes les nations aux banques et au papier-monnaie. Si l'accroissement de la masse du numéraire suffit déjà pour augmenter la cherté, et que cette cherté ait des inconvéniens, mais des inconvéniens tout-à-fait inévitables chez une nation qui fait un grand commerce, on conçoit que ces désavantages doivent être accrus encore par une monnaie fictive, que l'étranger n'admet pas en paiement, et que la moindre revolution survenue dans l'état réduit à rien.

Il existe certainement, dans tout état riche, des gens qui, lorsqu'ils ont de fortes sommes à leur disposition, préfèrent des papiers sûrs, parce que ces papiers sont plus faciles à transporter et à conserver. Si l'état n'établit point une banque, les particuliers profiteront de cette circonstance, comme les orfévres le firent autrefois à Londres. C'est pourquoi on devrait croire qu'il vaudrait mieux qu'une société publique recueillît les avantages du papier crédité. Mais employer des moyens factices pour accroître un crédit semblable, ne saurait jamais tourner au profit d'une nation commerçante, et devient, même pour elle, la source d'un grand nombre d'inconvéniens, parce que l'argent s'élève alors au-dessus de la proportion naturelle qui doit exister entre lui et le travail ainsi que les objets de première nécessité, ce qui porte ces derniers à un prix très-élevé pour les marchands et les manufacturiers. Sous ce point de vue, on peut accorder que la plus avantageuse de toutes les banques serait celle qui cumulerait les sommes qu'elle recevrait, et n'augmenterait jamais la masse d'argent en circulation, comme le font les banques dont une partie des trésors retourne toujours dans le torrent du com-

merce. Une banque publique peut, par ce moyen, limiter beaucoup le gain des banquiers particuliers et des usuriers, et, quand bien même l'état serait obligé de donner un traitement aux directeurs et aux employés, sans en retirer aucun profit immédiat, ces dépenses se trouveraient suffisamment compensées par l'avantage que la nation retirerait du bas prix du travail et de l'anéantissement du papier crédité. D'ailleurs, une aussi forte somme d'argent, toujours à la disposition de l'état, pourrait être très-utile dans un temps de calamité publique. Ce qu'on en distrairait alors serait restitué peu-à-peu, après le rétablissement du calme et de la paix.

Hume insiste encore sur les suites qu'une grande masse de numéraire entraîne pour l'état. Il fait d'abord observer qu'elle a pour effet nécessaire d'augmenter le prix des objets de première nécessité; que le renchérissement de ces derniers n'y succède point d'une manière immédiate, mais qu'il faut un certain temps pour l'opérer, jusqu'à ce que l'argent ait pris son cours par tout l'état; et que toutes les classes de la société se ressentent de ses effets. D'abord on ne s'aperçoit d'aucun changement; mais peu-à-peu on voit monter le prix d'un objet, puis celui de plusieurs, jusqu'à ce qu'enfin tous arrivent à une juste proportion avec la nouvelle masse d'argent en circulation. Suivant l'opinion de Hume, c'est seulement pendant l'intervalle qui s'écoule entre l'acquisition d'une plus grande masse de numéraire et le renchérissement des denrées, que l'augmentation de l'or et de l'argent favorise l'industrie. Quand une plus grande masse de numéraire s'introduit dans un pays, elle n'est pas également répartie entre plusieurs : elle se trouve dans les mains d'un petit nombre de

personnes, qui cherchent à en profiter pour leur propre avantage. Qu'on suppose une société de manufacturiers ou de marchands qui ont obtenu une forte somme d'argent pour des marchandises expédiées à Cadix. La somme les met à portée d'occuper plus d'ouvriers qu'auparavant. Ces ouvriers ne songent point à demander un surplus de salaire, et sont au contraire fort contens de rencontrer une occasion aussi heureuse. Mais lorsque les ouvriers deviennent plus rares, les manufacturiers les payent davantage, exigeant aussi, dans le même temps, un supplément de travail. L'ouvrier y consent volontiers, parce qu'il se trouve à même de mieux boire et de mieux manger, et qu'on le dédommage du surcroît de peine qu'il se donne. Cependant il porte son argent au marché; il s'aperçoit que tout est au même prix qu'autrefois; il revient dans sa famille, chargé d'acquisitions en plus grand nombre et de meilleure qualité. L'habitant des campagnes et le jardinier trouvent qu'ils se débarrassent de toutes leurs denrées : ils s'appliquent à en obtenir davantage de la terre, et, avec le produit qu'ils en retirent, ils achètent plus d'objets chez les marchands, qui les débitent toujours encore au même prix. L'industrie seule a donc été accrue par le nouveau gain. C'est ainsi qu'on peut admettre, en général, que l'augmentation de la masse du numéraire commence par vivifier l'industrie des individus, avant d'élever le prix du travail. La masse peut même croître à un point considérable sans produire encore ce dernier effet. Les rois de France ont souvent entrepris des opérations compliquées pour accroître la quantité du numéraire, sans qu'elles exerçassent une influence bien sensible sur les prix. Ainsi, dans les dernières années du règne de Louis XIV, la

masse de l'argent en circulation s'était accrue de trois septièmes, et les prix ne haussèrent que d'un seul septième.

On tire de là la conclusion qu'il importe peu à la prospérité intérieure d'un état que l'argent s'y trouve en plus ou moins grande quantité. Une bonne administration doit se contenter de veiller à ce que la masse du numéraire augmente toujours autant que possible, parce que c'est le moyen d'activer sans cesse l'industrie de la nation, et d'augmenter le nombre des bras, qui, seul, constitue la vraie puissance et la véritable richesse. Si l'argent diminue d'une manière sensible, le peuple devient plus faible et plus malheureux qu'un autre, qui n'a pas, à la vérité, plus de numéraire, mais chez qui la masse de l'argent s'accroît chaque jour. En effet, les changemens survenus dans la quantité du numéraire ne sont, ni chez l'un, ni chez l'autre, immédiatement accompagnés de changemens proportionnés dans le prix des objets de première nécessité. Il faut toujours un certain laps de temps pour que les choses se disposent dans le nouvel ordre, et cet intervalle peut autant nuire à l'industrie quand la masse de l'argent diminue, que lui être avantageux lorsque cette masse augmente. Le manouvrier n'a plus le même ouvrage chez les manufacturiers et les marchands, quoiqu'il soit obligé de payer le même prix au marché. Le fermier ne peut plus vendre de même son grain et ses bestiaux; mais le propriétaire exige la même rente. Il doit donc en résulter nécessairement la pauvreté, la mendicité et la paresse.

Hume fait encore la remarque suivante : Il y a des états, et autrefois on en pouvait dire autant de tous ceux de l'Europe, où l'argent est si rare que les propriétaires n'en tirent point de leurs fermiers,

mais sont obligés de recevoir leurs rentes en nature, et de consommer eux-mêmes leurs denrées, ou de les transporter dans les endroits où se tiennent les marchés. Dans ces états, le gouvernement ne peut lever que peu ou point de taxes, à moins que ce ne soient des taxes en nature, et comme il ne retire que des avantages faibles ou même nuls d'impositions payées de la sorte, on voit que l'état lui-même doit être affecté d'un grand défaut d'énergie intérieure, et qu'il lui est impossible d'entretenir des flottes et des armées aussi fortes que s'il possédait du superflu en or et en argent. Les états de la monarchie autrichienne sont, en général, bien peuplés et bien cultivés : ils ont, en outre, une grande étendue; l'Autriche n'a toutefois pas un poids proportionné dans la balance de l'Europe[1] : ce qui tient, *comme* on le croit au moins, à la rareté du numéraire. De quelle manière cependant faut-il s'y prendre pour accorder ces faits avec le principe précédent? On devrait penser qu'un roi qui compte un grand nombre de sujets, et dont le territoire fournit des produits naturels en abondance, est toujours grand et puissant, et que ses sujets sont riches et heureux, indépendamment de la plus ou moins grande quantité des métaux monétisés. On pourrait, à la place des métaux précieux, en employer d'une moindre valeur, et accroître ainsi la masse du numéraire jusqu'au point nécessaire pour arriver au but de l'état; car les monnaies ne sont jamais qu'un signe représentatif de la valeur, quelles qu'en soient la nature et la couleur.

On détruit aisément cette apparente contradiction entre l'expérience et les résultats fournis par le raisonnement. Il faut convenir de l'évidence des principes que le prix des choses dépend de la proportion existante entre les objets de première néces-

sité et la masse de l'argent, et que tout changement considérable dans la quantité des uns ou de l'autre doit avoir le même résultat, celui de faire hausser ou baisser les prix. Qu'on augmente les objets de première nécessité, et ils deviendront à meilleur marché. Qu'on augmente la masse du numéraire, et ces objets renchériront. Qu'on la diminue, au contraire, l'effet opposé aura lieu.

Mais il est évident aussi que les prix ne dépendent pas tant de la quantité absolue des objets de première nécessité, et de celle de l'argent chez une nation, que de la proportion dans laquelle ces objets sont portés au marché, et où cet argent circule. Si l'argent demeure enseveli dans les coffres, c'est, par rapport au prix des choses, tout comme s'il n'existait point. Le même résultat a lieu, si on conserve les objets de première necessité dans les magasins. En effet, les objets et l'argent ne se rencontrent point alors, et ne peuvent par conséquent pas agir l'un sur l'autre.

Une nation grossière et non civilisée se contente des produits naturels. Il lui suffit donc d'une très-petite quantité d'argent. Mais, lorsque l'industrie, les arts et les métiers se perfectionnent, sans que la masse du numéraire augmente en proportion, il faut nécessairement que les objets de première nécessité tombent à plus bas prix que dans l'état de grossièreté de la nation. C'est cette proportion entre l'argent en circulation et les denrées portées au marché, qui détermine les prix. Les biens qui se consomment dans les maisons, ou qu'on échange avec les voisins contre d'autres objets, ne paraissent point au marché : ils n'influent donc pas sur l'argent qui circule, par rapport auquel ils sont comme non avenus; par conséquent, cette méthode de consommation diminue, du côté des biens, la pro-

portion existante entre eux et l'argent en circulation, et elle fait monter les prix. Au contraire, lorsque l'argent se répand partout, qu'il devient uniformément le moyen d'échange contre les marchandises, et le signe représentatif de la valeur dans toutes les opérations mercantiles, alors tous les objets de première nécessité sont portés au marché : la sphère de la circulation s'agrandit; c'est comme si l'argent existant avait un plus grand empire à gouverner; et comme la proportion entre lui et les choses nécessaires à la vie se trouve diminuée de son côté, il faut que tout devienne moins cher, et que les prix tombent peu-à-peu.

D'après les supputations les plus exactes faites dans les divers états de l'Europe, on a trouvé que les prix de toutes les choses sont au plus quadruplés depuis la découverte de l'Amérique, et qu'ils se sont maintenus à ce taux. Personne ne s'avisera, cependant, d'en conclure qu'il n'existe pas aujourd'hui plus de quatre fois autant d'argent que dans le quinzième et le seizième siècles. Les Espagnols, les Portugais, les Anglais, les Français et les Hollandais apportent par année en Europe, soit de leurs mines, soit de leur commerce avec l'Afrique et le Nouveau-Monde, environ six millions, dont il ne passe pas un tiers dans l'Inde. Cette somme, accumulée pendant dix années, aurait vraisemblablement déjà doublé la masse du numéraire en Europe. Il ne faut donc pas chercher, pour expliquer comment tous les prix ne devinrent pas plus exorbitans qu'ils ne le sont réellement, d'autre cause que le changement des mœurs et de la manière de vivre. Non-seulement l'accroissement de l'industrie a multiplié les objets de première nécessité, mais encore ces objets ont afflué en plus grande abondance dans les marchés, à mesure que les hommes ont renoncé à

l'antique simplicité de leurs mœurs et de leur genre de vie. Quoique cette augmentation ne soit point proportionnée à celle de l'argent, elle a cependant été très-considérable, et elle a puissamment contribué à empêcher les prix de monter beaucoup.

Si on demande quel genre de vie d'un peuple est plus avantageux pour le bien commun, de l'état de grossièreté ou de celui de civilisation, Hume soutient que c'est le second, ce qui lui fournit un argument de plus pour recommander le commerce et les manufactures. Le souverain d'un peuple grossier ne peut obtenir d'impôts que d'une petite partie de la nation, et s'il veut frapper des taxes sur ses autres sujets, il est obligé de les percevoir en nature, ce qui offre de grandes incommodités compensées par un bien faible profit. Tout l'argent sur lequel l'état peut compter doit être tiré des capitales, parce que c'est là seulement qu'il circule; mais, naturellement, ces capitales ne peuvent point contribuer autant que le fait le pays entier, lorsque l'or et l'argent circulent partout. Outre cette circonstance qui limite les revenus de l'état, il existe encore une autre cause de sa pauvreté. Non-seulement le souverain reçoit moins d'argent, mais encore cet argent n'a pas la même valeur représentative que dans les états où l'industrie règne, et où se fait un commerce étendu. Tout y est plus cher, parce qu'il arrive moins d'objets de première nécessité dans les marchés, et que la masse de l'argent est supérieure à la quantité de ces mêmes objets.

On reconnaît donc la fausseté de l'opinion avancée par certains historiens : Que tout état, même lorsqu'il a un territoire fertile, peuplé et bien cultivé, est faible dès que l'argent lui manque. Le manque d'argent n'a par lui-même rien de nuisible pour l'état, dont les hommes et les produits naturels

constituent la force essentielle. C'est seulement la simplicité du genre de vie qui lui fait tort, parce qu'elle retient l'argent dans les mains d'un petit nombre de personnes, et qu'elle l'empêche de se répandre de tous côtés. Au contraire, l'industrie et le perfectionnement des arts et métiers font circuler le numéraire dans toutes les parties de l'état, quelque petite qu'en soit d'ailleurs la masse. Nul individu n'en est alors dépourvu, et, comme les prix de tous les articles tombent, le souverain obtient le double avantage de tirer de l'argent de tous les membres de l'état par les taxes qu'il impose, et de pouvoir faire davantage avec celui qu'on verse dans ses mains.

En Chine, par exemple, la masse du numéraire n'est pas plus considérable qu'elle ne l'était en Europe avant le treizième siècle, et cependant quelle puissance incalculable ne possède pas cet empire! La quantité absolue des métaux est donc très-indifférente. Mais la chose essentielle est que la masse s'en accroisse par degrés, et qu'ils circulent dans tout l'état.

Le Mémoire suivant de Hume roule sur les intérêts des capitaux. Hume établit en principe que le signe le plus certain de l'état florissant d'une nation, c'est lorsque les intérêts y sont à un taux peu élevé. Communément on attribue cet effet à la masse de l'argent, quoiqu'elle n'en soit point la cause, au moins unique. L'augmentation de la quantité du numéraire, lorsque la valeur proportionnée des métaux précieux est fixée, n'a d'autre effet que de hausser le prix du travail. L'argent est plus commun que l'or, aussi en reçoit-on une plus grande quantité pour le même objet. Mais paye-t-on moins d'intérêt pour lui? On donne dix pour cent à Batavia, ainsi qu'à la Jamaïque, et six en Portugal:

cependant, à en juger d'après le cours du change, il y a dans ces lieux plus d'or et d'argent qu'à Londres ou à Amsterdam. Si on anéantissait tout l'or à-la-fois en Angleterre, et qu'on mît vingt et un schellings à la place de la guinée, le numéraire ne se trouverait pas augmenté, ni l'intérêt baissé. Un effet est toujours en proportion de sa cause. Les prix des choses ont eu quatre époques de hausse depuis la découverte de l'Amérique, et la masse de l'or et de l'argent a considérablement augmenté depuis cette époque; mais les intérêts n'ont pas diminué de beaucoup plus de moitié. Le taux des intérêts ne peut donc point être calculé d'après la quantité des métaux précieux.

Les intérêts élevés ne proviennent que de trois causes : de grands et fréquents emprunts, de la médiocrité de la masse d'argent par rapport aux demandes des emprunts, et des grands avantages qu'on retire du commerce. Mais ces circonstances sont une preuve du peu de progrès du commerce et de l'industrie, et non de la rareté de l'or et de l'argent. D'un autre côté, les bas intérêts dépendent de trois causes opposées aux précédentes : des emprunts moins forts et moins fréquens, d'une grande masse d'argent, eu égard aux demandes, et de faibles avantages retirés du commerce. Ces circonstances sont toutes liées ensemble de la manière la plus intime; elles naissent de l'accroissement du commerce et de l'industrie, et non de celui de la quantité d'or et d'argent.

Si les propriétaires possèdent plus de terres qu'ils n'en peuvent exploiter, ils sont obligés de se faire aider par les personnes qui n'en possèdent point, et de leur accorder, en retour, une certaine partie du produit. De là proviennent les intérêts des terres. Mais, dans le nombre des propriétaires, il s'en

trouve aussi qui n'aspirent qu'aux jouissances, et qui dissippent tout d'un coup ce qui aurait pu leur suffire pendant plusieurs années. Consommer ses rentes, est une manière de vivre sans rien faire. Beaucoup de propriètaires la préfèrent, et s'abandonnent au plaisir. L'expérience apprend qu'il y a plus de dissipateurs que d'avares parmi eux. Ainsi, dans un état où on ne s'adonne encore qu'à la culture des terres, le nombre de ceux qui veulent emprunter doit toujours être considérable, et le taux des intérêts doit se régler sur leur quantité. La différence des intérêts ne dépend donc point de la plus ou moins grande masse du numéraire, mais bien de la différence des mœurs et du genre de vie. C'est à raison de cette différence que les emprunts de fonds se multiplient ou diminuent.

Il n'en est point autrement à l'égard de la seconde circonstance, c'est-à-dire, de la plus ou moins grande quantité d'argent par rapport à ceux qui veulent emprunter. Cette circonstance ne dépend non plus que du genre de vie et des mœurs du peuple. Pourqu'il existe un grand nombre d'emprunteurs dans un état, il ne s'agit pas que la masse des métaux précieux y soit plus ou moins considérable, mais il faut seulement que la possession s'en trouve entre les mains de peu d'individus, ce qui doit nécessairement hausser aussi les intérêts. Au contraire, si, par l'effet d'un miracle, chaque Anglais avait cinq livres sterling dans sa poche, la masse du numéraire serait plus que doublée dans tout le royaume, et cependant le jour d'ensuite, ou quelque temps après, il n'y aurait plus d'emprunteurs, et les intérêts ne subiraient plus de changemens. S'il n'existait non plus que des propriétaires et des paysans, l'argent, quoiqu'il y en eût, généralement parlant, surabondance, ne s'accumulerait jamais au point de former des

sommes considérables, et ne servirait, par conséquent, qu'à élever le prix des choses, sans entraîner aucune autre suite quelconque. Le propriétaire dissipateur mange son argent à mesure qu'il le reçoit, et le pauvre paysan n'a ni les moyens, ni l'intention, ni l'ambition d'épargner plus qu'il ne lui faut pour subvenir chaque jour à ses besoins indispensables. Le nombre des emprunteurs demeurerait supérieur à celui des prêteurs, de sorte qu'il ne s'opérerait aucune réduction dans les intérêts. Cette réduction dépend donc d'une autre cause, de l'accroissement de l'industrie, de la frugalité, des arts et du commerce.

Toutes les choses utiles à l'homme naissent du sein de la terre, mais très-peu en proviennent sous une forme qui permette de les employer de suite. Il doit donc, outre les paysans et les propriétaires, y avoir encore dans l'état une autre classe d'hommes qui reçoivent ces matériaux bruts, leur donnent une forme plus convenable, et en obtiennent pour salaire une partie qui serve à leur propre entretien. Au début de la société, ce commerce entre les artisans et les paysans s'effectue immédiatement par les individus eux-mêmes. Ils sont voisins, et échangent, de part et d'autre, les produits de leur industrie et leurs denrées naturelles. Mais, quand l'industrie augmente, et que la sphère des paysans et artisans s'agrandit, ils remarquent que les parties même les plus éloignées de l'état, peuvent tout aussi bien s'assister l'une l'autre que celles qui sont le plus rapprochées, et que les secours mutuels sont plus étendus, et ont lieu avec plus d'exactitude entre les premières. De là l'origine des marchands, l'état le plus utile de toute la société, parce qu'il met en relation, les unes avec les autres, les parties de l'état, qui, sans lui, ne se connaîtraient

nullement, et n'auraient pas la moindre idée de leurs besoins réciproques.

Mais il est nécessaire, pour le commerce, que le marchand possède en propre une partie considérable des produits du travail qui doivent pour la plupart naissance à son industrie. Il les conserve en nature, ou les convertit en argent, signe représentatif de leur valeur. Or, si la masse d'or et d'argent a augmenté en même temps que l'industrie dans l'état, il faut une grande quantité de ces métaux pour représenter celle des produits; mais si l'industrie seule a fait des progrès, les prix de toutes les choses doivent baisser, et une très-petite quantité d'argent suffit pour les représenter.

Nul penchant n'est plus durable et plus insatiable, chez l'homme, que celui qui le porte à s'occuper. Qu'on prive une personne de toute occupation sérieuse, elle ne cessera de courir de plaisirs en plaisirs. L'oisiveté est un fardeau si pesant et si désagréable, que l'homme oublie qu'en donnant trop pour s'en délivrer il ruine son bien-être. Mais qu'on occupe agréablement son corps ou son esprit, la satisfaction renaît en lui, et il ne ressent plus cette ardeur effrénée pour le plaisir. Si, en outre, le travail est lucratif pour lui, et si chaque emploi particulier de l'industrie lui procure des avantages, il remarque si souvent le profit, que, peu-à-peu, il en devient passionné, et qu'il ne connaît aucun plaisir préférable à celui d'augmenter journellement sa fortune. Telle est la cause pour laquelle le commerce amène la frugalité, et pour laquelle aussi il y a, proportion gardée, plus de dissipateurs que d'avares parmi les propriétaires.

Les juristes et les médecins qui pratiquent leur art se bornent généralement à leurs revenus, et ne les consomment même pas; mais ils n'excitent

point l'industrie, et acquièrent leur fortune aux dépens des autres. Au contraire, les marchands engendrent et stimulent l'industrie, parce qu'ils servent comme d'agens intermédiaires pour la répandre dans tous les corps de l'état. D'un autre côté, leur propre frugalité leur fait en même temps acquérir un grand pouvoir sur cette industrie, puisqu'ils rassemblent, soit une ample provision des produits du travail, soit une masse considérable d'argent. Sans le commerce, l'état serait presqu'exclusivement composé de propriétaires, dont les dispositions donneraient lieu à des demandes continuelles de capitaux à prêter. L'argent se trouverait réparti dans une foule de mains qui le dépenseraient pour des objets de vanité et de luxe, ou qui s'en serviraient pour acheter des choses de première nécessité. C'est le commerce seul qui rassemble l'argent en sommes considérables, par l'effet de l'industrie qu'il engendre, ainsi que de la frugalité à laquelle il habitue, et indépendamment de la masse des métaux précieux en circulation dans l'état.

Ainsi, par une suite naturelle, l'accroissement du commerce fait qu'un grand nombre de personnes ont des capitaux à prêter, de sorte qu'il opère une baisse dans le taux des intérêts. On ne doit cependant point oublier que ce même accroissement du commerce en diminue les avantages, ce qui est nécessaire pour que les intérêts descendent à un taux peu élevé.

Les bas intérêts et les faibles avantages du commerce sont deux résultats qui naissent l'un de l'autre, et tous deux tirent leur source d'un commerce assez étendu pour produire de riches marchands. Quand les marchands ont acquis une grande fortune, il doit arriver souvent qu'eux-mêmes, fatigués de leur profession, ou que leurs héritiers, n'ayant point

l'intention ou la capacité de la continuer, cherchent à convertir une grande partie de leurs richesses en rentes annuelles assurées. La quantité de marchandises emmagasinées en diminue le prix; elle fait donc aussi que les propriétaires de grands capitaux doivent se contenter d'un intérêt moindre pour leurs prêts. Cette circonstance détermine quelques personnes à conserver leurs fonds dans le commerce, et à jouir du faible avantage qu'il procure, plutôt que de tirer de leur argent un revenu bien au-dessous de sa valeur; mais, quand, d'un autre côté, le commerce a pris beaucoup d'extension, et que des fonds considérables y ont été déposés, il ne tarde pas à naître, chez les marchands, une concurrence ou même une jalousie qui contribue à diminuer encore davantage les profits, parce que le commerce en lui-même devient toujours simultanément de plus en plus étendu. Alors le gain qu'il procure est par trop faible, et le riche marchand se voit contraint de se contenter d'un bas intérêt, lorsqu'il veut renoncer anx spéculations, et vivre désormais tranquille.

Il se présente ici une question à résoudre : Laquelle des deux circonstances, des bas intérêts ou des faibles profits du commerce, est-elle la cause ou l'effet de l'autre? Toutes deux naissent d'un commerce étendu, et toutes deux se favorisent mutuellement. Personne ne préférera de faibles avantages acquis par la voie du commerce, s'il peut se procurer de forts intérêts, et personne ne se contentera d'intérêts très-faibles, quand le commerce lui assurera un profit plus considérable. Un commerce étendu produit de grands capitaux : dans le même temps, il diminue le gain, et fait baisser les intérêts. Ces deux dernières circonstances sont donc alternativement causes et effets. On peut ajouter

que, comme de faibles avantages procurés par le commerce sont les suites de l'accroissement de ce commerce et de l'industrie, de même ils servent à favoriser les progrès du commerce, parce qu'ils diminuent le prix des marchandises, engagent à en consommer davantage, et activent l'industrie.

Si, par conséquent, on considère de cette manière l'enchaînement des causes et des effets, on conçoit sans peine comment le taux des intérêts est le véritable baromètre de l'état, et comment leur taux peu élevé est un signe infaillible de l'état florissant d'une nation. En effet, il prouve l'accroissement de l'industrie et sa propagation dans l'état entier. A la vérité, un échec soudain et violent, que le commerce reçoit, peut amener en peu de temps le même résultat, parce qu'il a pour suite de faire retirer un grand nombre de capitaux, qui se trouvent ensuite convertis en rentes; mais l'événement est toujours accompagné d'un tel manque de travail pour les pauvres, que, sans compter la courte durée du cas qui en résulte, il ne sera jamais possible de le confondre avec le précédent.

Après ces recherches sur le rapport du taux de l'intérêt à la prospérité d'une nation, Hume passe à des remarques sur la nature de la balance du commerce entre peuples différens. Chez les nations qui ne connaissent point la nature du commerce, rien n'est plus ordinaire que de voir prohiber l'exportation des produits réputés utiles et précieux, sans que le gouvernement s'apercoive que cette mesure produit un effet directement contraire à celui qu'on attend d'elle, et que la quantité des produits augmente à proportion qu'on en exporte davantage. L'Angleterre elle-même adopta autrefois cette fausse politique. En France, l'exportation des grains, par exemple, est presque toujours défen-

due, sous prétexte de prévenir la famine, quoiqu'il soit évident que la prohibition est une des causes qui contribuent le plus à rendre la disette si fréquente dans cette riche et fertile contrée. Plusieurs autres nations ont interdit l'exportation de l'argent avec non moins de sollicitude et de rigueur, et il a fallu des raisonnemens péremptoires et des expériences décisives pour convaincre enfin les peuples que, prohiber l'exportation de l'argent, c'est prendre une mesure qui fait pencher la balance à leur désavantage, et que cette exportation, loin de leur nuire, fait, au contraire, pencher davantage la balance en leur faveur. Quelque grossière et évidente que soit cette erreur, cependant on voit les nations, même les plus habiles dans le commerce, attacher la plus grande importance à la balance de ce même commerce, et craindre à chaque instant que tout l'or et tout l'argent ne sortent de chez elles.

Hume répond que toutes les sources et tous les ruisseaux d'un pays tariraient avant qu'il perdît tout son argent, pourvu qu'il soit bien peuplé et que l'industrie y règne.

En général, toutes les supputations relatives à la balance du commerce se fondent sur des faits très-incertains et sur des hypothèses. Plusieurs écrivains anglais, qui se sont basés sur des faits et sur des calculs relatifs à l'importation et à l'exportation de l'argent, en ont tiré des conclusions telles que, si elles étaient exactes, la Grande-Bretagne et l'Irlande ne devraient plus posséder un seul schelling aujourd'hui; et cependant, depuis quelques années, la masse de l'argent y a plutôt augmenté que diminué. Il est impossible de déterminer rigoureusement l'importation et l'exportation de l'argent. Tout ce qu'on dit relativement à l'avantage ou au désavantage de

la balance du commerce est donc constamment incertain et faux sous ce point de vue. Au contraire, la balance du commerce ne peut jamais éprouver une perte essentielle, tant qu'un peuple et son industrie demeurent dans le même état et dans les mêmes rapports.

Supposons que les quatre cinquièmes de l'argent viennent à être anéantis en Angleterre dans le courant d'une seule nuit, et que la nation se trouve, à cet égard, reportée au même point que du temps des Henri et des Edouard; quelle sera la suite d'un changement aussi subit? Les prix de tous les travaux et de tous les produits tomberont à proportion, et tout se vendra moins cher qu'auparavant. Mais alors quelle est la nation qui osera disputer aux Anglais l'avantage du commerce, dans quelque marché étranger que ce soit, et qui pourra exporter et vendre ses marchandises au même prix qu'eux? Ils ne tarderont donc point à recouvrer l'argent qu'ils ont perdu, et à rentrer en équilibre avec les autres nations; mais, dès-lors aussi, l'avantage du bon marché des travaux et des produits cessera pour eux, et bientôt l'argent de l'étranger n'affluera plus dans leur pays, qui en sera rempli, et qui en aura même un superflu.

Admettons maintenant que tout l'argent de l'Angleterre soit quintuplé en une nuit, le résultat sera directement contraire au précédent. Tous les travaux et toutes les denrées monteront à un prix si exorbitant que nulle nation voisine ne pourra plus rien acheter aux Anglais. Au contraire, leurs marchandises seront à si bon marché en comparaison de celles de la Grande-Bretagne, que, malgré toutes les lois prohibitives, elles afflueront cependant dans le pays. Alors l'argent s'écoulera chez l'étranger, jusqu'à ce que l'équilibre se trouve rétabli de nou-

veau entre la masse du numéraire qui existait en Angleterre, et celle que les nations voisines possèdent.

Eût-il été possible, par des lois, ou par l'effet de l'industrie et des arts, de conserver dans l'Espagne tout l'argent que ses flottes y ont apporté d'Amérique? Ou, se pourrait-il que les marchandises fussent vendues en France le dixième du prix qu'elles coûtent au-delà des Pyrénées, sans que les Français cherchassent et trouvassent le moyen de s'introduire en Espagne, pour profiter des trésors incalculables qui s'y accumulent? A quelle autre raison attribuer le profit que toutes les nations tirent aujourd'hui de leur commerce avec l'Espagne et le Portugal, sinon à ce que ces deux royaumes ne peuvent pas retenir l'argent au-dedans de leurs frontières, dès que la quantité en devient trop considérable pour qu'il lui soit possible d'y demeurer? Les souverains de ces contrées ont bien fait voir que l'intention ne leur manqua pas de conserver l'or et l'argent chez eux, si ce projet eût été seulement le moins du monde susceptible d'être mis à exécution.

Cependant, comme la masse des eaux peut s'élever au-dessus du niveau de l'élément ambiant, lorsqu'elle n'est point en liaison avec cet élément, de même aussi, quand des obstacles physiques ou matériels (car les lois seules sont insuffisantes), interceptent toute communication avec les contrées environnantes, il peut s'établir une grande disproportion, sous le rapport de la masse d'argent, entre un pays et ceux qui l'avoisinent. Ainsi, par exemple, le grand éloignement de la Chine, joint au monopole des compagnies des Indes, qui coupent toutes les communications, ou qui les hérissent de difficultés, fait que l'or et l'argent, mais surtout ce dernier métal, existent en bien plus grande quantité

chez les Européens que dans l'empire chinois. Cependant, malgré les obstacles, l'action de la cause indiquée précédemment se fait toujours apercevoir d'une manière bien sensible. L'adresse et la probité des Européens, en général, surpassent peut-être celles des Chinois, sous le rapport des métiers et des manufactures; mais les Européens ne peuvent toutefois point commercer avec les habitans de la Chine, sans éprouver des pertes; et s'il n'arrivait pas continuellement de l'argent d'Amérique en Europe, la masse du numéraire diminuerait dans cette dernière contrée, pour augmenter à la Chine, jusqu'à ce que l'équilibre fût à-peu-près rétabli entre les deux pays. On ne peut pas douter non plus que la nation chinoise étant si laborieuse et si active, elle n'attirât bientôt à elle le superflu de numéraire existant en Europe, si elle ne s'en trouvait pas à une plus grande distance que la Pologne ou la Turquie.

Hume développe ensuite plus amplement son opinion sur l'importance du papier-monnaie, des banques, etc., qui se sont si multipliés en Angleterre, et qui dépendent même si intimement de la constitution et de l'administration politique de cette île. Parce qu'un individu s'enrichit quand ses fonds sont doublés, on s'imagine que le même effet aura lieu si on accroît la fortune de tous en augmentant la masse de l'argent qui circule par du papier crédité. Mais on ne réfléchit pas que cette mesure élève le prix de toutes les marchandises, et qu'au bout de quelque temps elle doit remettre chacun dans la même situation qu'auparavant. Une grande masse d'argent ne peut être utile que dans les négociations avec les puissances étrangères : mais comme alors les papiers anglais sont de nulle valeur, l'Angleterre éprouve tous les inconvéniens qui proviennent d'une

trop grande abondance d'argent, sans en retirer le moindre avantage.

Admettons que l'Angleterre ait pour douze millions de papier crédité en circulation, et que l'argent monnoyé s'y élève à la somme de dix-huit millions, elle possède en apparence trente millions. Mais s'il en était ainsi, ne devrait-elle point avoir cette somme en or et en argent, dans le cas où l'invention moderne du papier-monnaie n'aurait point coupé cours à l'introduction des métaux? D'où aurait-elle tiré cette somme? De tous les pays de la terre, répond Hume. Mais pourquoi? Parce que, si on détruit les douze millions de papier-monnaie, la quantité d'argent monnoyé se trouvera en Angleterre inférieure à ce qu'elle est, proportion gardée, chez les peuples voisins, et que les Anglais doivent attirer immédiatement à eux cet argent, jusqu'à ce qu'ils en possèdent la quantité au-delà de laquelle ils ne peuvent point s'élever. Au contraire, la politique adoptée en Angleterre remplit le pays de billets de banque, et de trésors illusoires, absolument comme si on craignait qu'il ne se surchargeât trop d'argent.

De son temps, Hume pouvait encore faire remarquer, à l'avantage de la France, que l'abondance extrême de l'argent dans ce royaume y provenait du manque de papier-monnaie. Les Français n'avaient point alors de banques; les papiers de commerce n'y circulaient point comme en Angleterre; l'usure n'y était pas permise sans restriction, de sorte que certains particuliers avaient de fortes sommes en espèces sonnantes dans leurs coffres, qu'il se trouvait beaucoup d'argenterie dans les maisons des citoyens, et que les églises en étaient remplies. Aussi les productions de la nature, les produits de l'art et le travail étaient-ils à bien meil-

leur marché en France que chez les nations qui n'étaient point de moitié aussi riches en or et en argent. Les avantages qui en résultaient pour la vie ordinaire, le commerce, et les affaires publiques, sont si évidens, qu'il n'y a pas besoin de s'arrêter à les énumérer.

Les Génois avaient autrefois la coutume, encore aujourd'hui reçue en Angleterre et en Hollande, d'employer la porcelaine de la Chine en place d'argenterie; mais le sénat prévit les suites de cet usage, et défendit jusqu'à un certain point la porcelaine, tandis que la quantité de vaisselle d'argent demeura toujours illimité. Vraisemblablement l'état a eu occasion de ressentir les bons effets de cette sage mesure.

Avant l'introduction du papier-monnaie dans les colonies anglaises de l'Amérique septentrionale, ces contrées avaient assez d'or et d'argent en circulation; mais, depuis qu'on y connaît le papier, le numéraire a presqu'entièrement disparu. Peut-on douter que si on supprimait ce papier, les métaux ne reparussent bientôt, puisque les colonies américaines possèdent des manufactures et des productions, qui sont les seules choses ayant du prix dans le commerce, et en paiement desquelles chacun offre de l'argent.

Hume convient que toutes ces recherches sur le commerce et l'argent sont extrêmement embrouillées, et qu'on peut présenter le papier-monnaie et les banques sous un jour qui en fasse paraître les avantages supérieurs de beaucoup aux inconvéniens. On peut dire : Certes le papier-monnaie diminue la masse du numéraire dans un pays, et quand on n'a égard qu'à cette circonstance, on est autorisé à le rejeter; mais les espèces sonnantes et l'abondance de vaisselle d'or et d'argent n'ont

pas des résultats aussi importans que l'accroissement de l'industrie et du crédit, qui peuvent être la suite de l'emploi bien calculé du papier-monnaie. Il est avantageux pour le marchand de pouvoir, en cas de besoin, donner ses billets comme argent comptant; et tout ce qui facilite le commerce des individus favorise aussi le commerce de l'état en général.

Ainsi, par exemple, on a établi à Edimbourg une banque organisée de la manière suivante. Un homme se rend à la banque, et donne caution pour cinq mille livres sterling. Il peut dans tous les temps tirer à volonté toute ou partie de cette somme, et il n'en paye que les intérêts ordinaires tant qu'elle se trouve entre ses mains. Il peut en retrancher continuellement une petite somme, et les intérêts se calculent à dater du jour du remboursement. De là résultent différens avantages. Comme un homme peut convertir toute sa fortune en hypothèques, et que son crédit à la banque égale de l'argent comptant, un marchand a, de cette manière, jusqu'à un certain point, la faculté d'employer ses maisons, ses meubles, ses magasins et ses vaisseaux, comme argent comptant, et de se servir des billets de la banque comme d'espèces sonnantes. Si un homme voulait emprunter cinq mille livres sterling à un particulier, d'abord il ne trouverait pas toujours cette somme, et ensuite il serait obligé d'en payer les intérêts, qu'il s'en servît ou non, à certaine époque, au lieu que son crédit à la banque ne lui coûte rien, sinon à l'instant où il en a besoin: cette circonstance lui est donc aussi avantageuse que s'il empruntait à des particuliers moyennant un très-bas intérêt. A l'aide de cette invention, il devient très-facile aux marchands de soutenir réciproquement leur crédit, ce qui fournit une excellente caution pour les billets de banque. Lorsque le crédit d'un individu est épuisé,

il réclame l'assistance d'un de ses voisins qui ne se trouve pas dans le même cas, et il obtient ainsi de l'argent qu'il rembourse ensuite à son aise.

Mais, quels que soient les avantages de cet établissement et d'autres du même genre, on est obligé de convenir qu'ils enlèvent le numéraire du pays, et la meilleure preuve qu'on puisse en donner, c'est le parallèle entre l'état actuel de l'Ecosse et celui où elle se trouvait autrefois à cet égard. Lorsqu'on battit de nouveau monnaie après la réunion de l'Angleterre et de l'Écosse, il y avait environ pour un million de numéraire dans ce dernier royaume; mais, au temps de Hume, malgré l'accroissement du commerce et des manufactures de toutes espèces, malgré même qu'on n'eût pas exporté des sommes bien considérables en Angleterre, la masse d'argent répandue en Ecosse s'élevait à peine au cinquième de cette somme primitive.

Cependant, malgré les inconvéniens de tous les projets d'un papier crédité, il est facile de prévenir les suites qu'ils peuvent avoir, en accumulant de grandes sommes d'argent dans un trésor public, de manière à empêcher totalement le numéraire de circuler. Par ce moyen, on peut toujours tenir la masse des métaux précieux en équilibre avec celle qui existe dans les pays voisins. Cette mesure diminue la surabondance de l'argent dans une contrée, et n'empêche pas les capitaux étrangers d'y affluer. Il y a déjà long-temps que Gênes l'a mise en pratique, et elle lui a suffi pour attirer à elle près des neuf-dixièmes de tout l'argent comptant qui existe en Europe. Cependant, ajoute Hume, la nature de l'homme semble être la source d'un obstacle insurmontable qui s'oppose au trop grand accroissement des richesses. Un état faible possédant un trésor immense devient bientôt la proie d'un voisin plus

pauvre, mais plus puissant. D'un autre côté, un vaste état dissipe ses richesses en projets dangereux et mal calculés, et, ce qui est pis encore, sa conduite détruit l'industrie, la moralité et le nombre des sujets. Dans ce cas, le fluide parvenu à une trop grande hauteur fait éclater le vase qui le renferme.

D'après ces principes, il est facile d'apprécier toutes les restrictions apportées au commerce, ainsi que toutes les taxes dont il est l'objet, et qu'on trouve chez toutes les nations européennes, mais chez aucune plus qu'en Angleterre. En effet, les souverains ont un penchant démesuré à cumuler l'argent, qui, toutefois, s'il continuait de circuler, ne dépasserait jamais les bornes d'un juste équilibre, quant au rapport respectif des peuples les uns à l'égard des autres; ou bien ils sont tourmentés par la crainte de perdre leur argent comptant, que la même cause empêcherait également de tomber trop au-dessous de cet équilibre. Si quelque chose peut entraver l'enrichissement d'une nation ou le rendre impossible, ce sont sans doute de pareilles mesures impolitiques. Les résultats ne peuvent naturellement qu'être funestes, lorsque les souverains privent les nations voisines de la liberté de vendre et d'échanger leurs productions; liberté que le Créateur eut cependant en vue, puisqu'il établit entre les peuples une si grande différence de sol, de climat et de génie.

Cependant il ne faut pas croire que les taxes sur les importations des marchandises étrangères soient inutiles, ou qu'elles découlent d'un fâcheux préjugé. Les seules qui soient dans ce cas sont celles qui doivent naissance à des craintes mal fondées, et à la jalousie des souverains. Un droit frappé sur l'introduction des toiles d'Allemagne donnerait de l'activité aux manufactures anglaises, de ma-

nière qu'il accroîtrait l'industrie et la population. Une taxe sur l'eau-de-vie faciliterait le débit du rhum, et serait avantageuse aux colonies du Sud; et comme, en général, les besoins du gouvernement exigent qu'il frappe des impôts, il vaut infiniment mieux les établir sur des produits exotiques qu'on conserve aisément dans les ports, et pour le paiement des droits desquels on peut employer des moyens de rigueur. Cependant on ne doit jamais perdre ici de vue la maxime de Swift, que, dans l'arithmétique de l'économie politique, deux fois deux ne font pas toujours quatre, et ne donnent souvent qu'un pour produit. Ainsi, nul doute que, si les impôts sur le vin étaient diminués d'un tiers, ils ne rapportassent plus qu'aujourd'hui au gouvernement; le peuple serait plus à même de se procurer des boissons de meilleure qualité et plus salubres, et il n'en résulterait pas le moindre inconvénient pour la balance du commerce, à laquelle l'Angleterre consacre tant d'attention. L'art de brasser la bière, à part l'influence qu'il exerce sur l'agriculture, n'occupe qu'un petit nombre de mains; l'introduction du vin et l'exportation du grain, rendues possibles parce qu'on fabriquerait moins de bière, pourraient remplir le même objet.

Hume passe à la réfutation d'un autre préjugé qui naît de la rivalité mercantile des nations, et qui est, par cela même, nuisible au commerce respectif des unes et des autres. Les nations commerçantes se considérant réciproquement comme des rivales, elles ne jettent que des regards d'envie sur les progrès que les autres font dans le commerce, et elles croient que le leur propre ne peut fleurir qu'aux dépens de celui des peuples voisins. Hume prétend, au contraire, que l'accroissement des richesses et du commerce chez une nation quelconque aug-

mente presque toujours aussi les richesses et le commerce de ses voisins, ou du moins ne les diminue en aucune manière, et qu'un état pourrait difficilement acquérir une grande industrie et un commerce étendu, si ceux qui l'entourent étaient plongés dans l'ignorance, la paresse et la barbarie.

Il est évident que l'industrie nationale d'un peuple ne saurait être affaiblie par l'état plus florissant de celle de ses voisins; et comme cette branche de commerce est, sans contredit, la plus importante dans tout empire de quelque étendue, il n'existe, sous ce rapport, pas le moindre sujet de jalousie. Et si on a soin de maintenir une union libre et cordiale entre les nations, il est impossible que l'industrie nationale de l'une ne soit point accrue par la prospérité plus grande des autres. Comparons l'état actuel de la Grande-Bretagne avec ce qu'elle était il y a deux cents ans. L'agriculture et les manufactures y languissaient encore dans une grossièreté extrême. Le perfectionnement qu'elles subirent fut le fruit de l'imitation de la conduite des autres nations. Les Anglais doivent donc mettre au nombre des causes heureuses pour eux, que leurs voisins aient commencé de meilleure heure à étendre leur trafic; et cette influence des progrès de la civilisation chez l'étranger continue encore de s'y faire ressentir au grand avantage des habitans de la Grande-Bretagne. Malgré la supériorité dont les manufactures anglaises jouissent déjà, cependant elles s'enrichissent tous les jours des découvertes et des améliorations faites par les autres nations. Dans l'origine, dit Hume, les patriotes virent d'un œil très-mécontent l'introduction des produits étrangers en Angleterre, parce qu'ils s'imaginaient qu'elle ferait sortir l'argent du pays; mais bientôt, avec ces produits, l'art lui-même de les produire s'introduisit aussi, à l'avan-

tage visible des Anglais : cependant on continua de murmurer de ce que les nations voisines avaient de l'industrie, et on oublia que si les insulaires de la Grande-Bretagne n'avaient point été primitivement instruits par elles, ils seraient, en ce moment, encore barbares, et que, si l'émulation cessait entre eux et les étrangers, les arts languiraient dans un état stationnaire, qui ne tarderait pas à en amener la décadence totale.

L'accroissement de l'industrie nationale pose les bases du commerce extérieur. Lorsque beaucoup de produits de l'art sont fabriqués, et exposés ensuite dans les marchés du pays, il s'en trouve toujours quelques-uns qui peuvent être exportés avec profit. Mais si les peuples voisins sont sans culture et sans art, ils ne sauraient acheter ces produits, puisqu'ils n'ont rien à donner en retour. Sous ce rapport, il en est des états comme des individus. Un particulier peut à peine être laborieux, si tous ses concitoyens sont oisifs. Les richesses des autres habitans de la ville contribuent à augmenter la mienne, quelle que soit la profession que j'exerce ; car mes compatriotes consomment le produit de mon industrie, et me payent avec celui de la leur.

Nul état ne doit craindre que ses voisins arrivent à une assez grande perfection dans tous les arts et dans toutes les manufactures pour pouvoir se suffire à eux-mêmes, et n'avoir plus besoin de son secours. La nature a pris les mesures nécessaires pour entretenir le commerce réciproque des peuples, tant qu'ils demeurent industrieux et civilisés. Plus les arts se perfectionnent dans un état, plus ce même état a besoin de ses voisins. Ses habitans, devenus plus riches et plus habiles, exigent une plus grande perfection dans toutes les denrées ; et, comme

ils possèdent eux-mêmes une foule d'articles qu'ils peuvent donner en échange, ils rapportent aussi chez eux une multitude de marchandises exotiques, de sorte qu'ils activent l'industrie des nations étrangères en même temps que la leur propre.

Mais lorsqu'une nation a accaparé le monopole de certains produits manufacturés, cas où l'Angleterre se trouve par rapport aux étoffes de laine, la concurrence des autres peuples ne nuira-t-elle pas aux manufactures, et ne finira-t-elle même pas par les anéantir? Hume répond : Quand une nation a acquis un commerce exclusif, c'est une preuve qu'elle possède certains avantages naturels pour produire les objets de ce commerce : et si, malgré tous ses avantages, elle perd ses manufactures, elle ne doit point en accuser l'industrie de ses voisins, mais seulement sa propre indolence, ou les fausses maximes de son gouvernement. Il ne faut pas oublier non plus que l'accroissement de l'industrie chez les peuples étrangers augmente la consommation de cette espèce particulière de denrées, que le commerce ne cesse point de demander, malgré la concurrence des manufactures. Mais supposons encore que le cas ait réellement lieu, il suffit de conserver le génie industriel, et alors on n'éprouve point de difficulté à le tourner vers une autre branche d'un plus grand rapport. Il n'est jamais à craindre que tous les objets de l'industrie s'épuisent, ou que les manufacturiers d'un peuple demeurent sans occupation, tant qu'ils travaillent aussi bien et avec autant d'assiduité que ceux d'une autre nation. La rivalité des peuples sert, au contraire, à conserver l'industrie chez tous, et celui qui possède beaucoup de manufactures n'est pas, sous ce point de vue, plus heureux que celui qui n'en a qu'une seule grande, laquelle occupe tous les bras. La

situation de cette dernière est moins précaire, et elle est moins exposée aux révolutions ou aux hasards, qui menacent continuellement chaque branche particulière de commerce.

Le seul état commerçant qui ait à redouter l'accroissement de l'industrie de ses voisins, est celui qui n'ayant ni possessions territoriales, ni produits naturels, ne prospère que parce que ses habitans sont les facteurs et les commissionnaires des autres peuples. Un pareil état doit craindre de perdre ses avantages commerciaux, dès que les autres nations ouvrent les yeux sur leur propre intérêt, et se chargent elles-mêmes de faire leur commerce. Mais bien que cette appréhension existe, elle ne se réalise cependant point; car, à force d'art et d'industrie, on peut en prévenir les suites pour plusieurs générations, ou même pour toujours. Les avantages d'une supériorité de fonds et de relations plus étendues sont si considérables, qu'on parvient difficilement à les détruire; et, comme tout commerce s'accroît par les progrès de l'industrie dans les états voisins, un peuple même dont le commerce repose sur une base aussi précaire, comme sont les Hollandais, peut tirer un profit immense de l'état florissant des nations qui l'entourent. Les Hollandais ne jouent pas, il est vrai, un rôle aussi important qu'autrefois dans la balance de l'Europe; mais, à coup sûr, leur commerce est toujours le même qu'à l'époque où on les comptait encore parmi les premières puissances européennes.

C'est une politique étroite et perverse que de chercher à plonger les nations voisines dans une indolence et une ignorance égales à celles des habitans de Maroc et des côtes de Barbarie. Mais quel en serait le résultat? Les peuples barbares ne pourraient plus fournir aucun produit à l'état civilisé, ni

lui en acheter aucun : le commerce de cet état diminuerait donc ; l'industrie et les arts y manqueraient d'encouragement, d'exemple et d'alimentation ; et l'état, jusqu'alors seul policé, tomberait lui-même peu-à-peu dans une situation aussi déplorable que celle où il aurait réduit ses voisins. Hume avoue donc que, non-seulement comme homme, mais encore comme Anglais, il désire sincèrement voir le commerce fleurir en Allemagne, en Espagne, en Italie, et même en France ; qu'il est au moins convaincu que l'Angleterre et toutes les nations seraient plus heureuses et plus à leur aise, si les souverains et leurs ministres adoptaient, les uns par rapport aux autres, des idées et des maximes moins restreintes, moins partiales, et plus dirigées vers l'intérêt général.

Aux recherches dont Hume s'était occupé jusqu'ici, se rattachent intimement celles sur les taxes (*Of taxes*), et sur le crédit public (*Of public credit*). Les Français, dit-il, ont pour maxime générale que chaque nouvelle taxe imposée à un peuple développe en lui une nouvelle aptitude à la supporter, et que l'augmentation des charges publiques accroît l'industrie nationale dans la même proportion. Cette maxime repose, à certains égards, sur la raison et l'expérience ; mais elle est extrêmement pernicieuse, parce qu'on peut facilement en abuser, et la pousser bien au-delà du terme où elle est juste et applicable.

Si on frappe un impôt sur des articles que la grande multitude consomme, l'effet paraît nécessairement en être, ou que les pauvres retranchent quelque chose à leur manière de vivre, ou que le salaire des ouvriers augmente, de sorte qu'alors la taxe retombe toute entière sur les riches. Mais les impôts ont souvent encore un autre effet : ils obli-

gent la classe indigente de travailler davantage, de sorte qu'elle consomme plus qu'auparavant, sans exiger un salaire plus fort. Ce dernier effet est naturel et ordinaire, lorsque les taxes sont modérées, qu'on les impose peu-à-peu, et qu'elles ne portent point sur les objets de première nécessité. Dans ce cas, elles servent à éveiller l'esprit du peuple, elles le rendent plus laborieux et plus riche que ceux de ses voisins chez qui elles sont inconnues ou moins fortes.

Les plus grandes nations commerçantes ne possédèrent pas toutes un territoire fertile; toutes, au contraire, eurent à lutter contre certains obstacles naturels, comme Tyr, Athènes, Carthage, Rhodes, Gênes, Venise et la Hollande. L'histoire ne cite que trois exemples de pays étendus et fertiles qui fassent en même temps un grand commerce. Ce sont les Pays-Bas, l'Angleterre et la France. Les deux premières contrées semblent avoir été destinées au commerce par leur position avantageuse, et par le besoin de visiter les ports étrangers pour se procurer les produits que leur propre climat leur refuse. En France, le commerce n'a commencé que fort tard, et il paraît avoir été le résultat des réflexions d'un peuple industrieux et entreprenant, qui observa combien la navigation procurait de richesses immenses aux nations voisines.

Si, par conséquent, les besoins et les obstacles naturels sont, en général, favorables à l'industrie, pourquoi l'art ne chercherait-il pas à produire le même effet en imposant des charges? Dans les années où la récolte est mauvaise, quoique la disette ne se fasse cependant pas trop sentir, les pauvres travaillent davantage, et on remarque même souvent qu'ils vivent mieux que dans les années très-abondantes, où ils s'abandonnent à l'oisiveté et aux

excès de tous genres. Hume parle d'un manufacturier qui lui raconta qu'en 1740, année où le grain et tous les vivres furent à très-haut prix, ses ouvriers, non-seulement subsistèrent du produit de leur travail auquel ils se livrèrent avec plus d'ardeur, mais encore payèrent des dettes qu'ils avaient contractées dans des années plus fertiles.

On peut donc dire, jusqu'à un certain point, que les taxes favorisent l'industrie. Il faut seulement bien se garder d'en abuser. Des impôts exorbitans détruisent l'industrie, parce qu'ils conduisent au désespoir; ils renchérissent le salaire des ouvriers pour les manufacturiers, et haussent ainsi le prix de toutes les marchandises. Cependant, comme presque tous les gouvernemens européens négligent d'avoir égard à cette considération, il est à craindre que les taxes ne soient portées, peu-à-peu, jusqu'au point d'anéantir totalement les arts, les métiers et l'industrie.

Hume soutient que les meilleures taxes sont celles qui portent sur les objets de luxe et de commodité. Celles-là pèsent moins qu'aucune autre sur la grande multitude. Elles semblent d'ailleurs être prélevées du consentement des individus, puisque chacun est libre d'employer ou non les marchandises taxées. En outre, elles se payent peu-à-peu et d'une manière insensible, et, comme elles sont réunies au prix naturel des denrées, il arrive souvent que ceux qui achètent ces dernières n'y font point attention. Ces taxes n'ont qu'un seul inconvénient, c'est qu'il en coûte beaucoup pour les prélever.

Les taxes arbitraires sont les plus funestes de toutes. Communément elles pèsent sur la classe ouvrière plus que sur aucune autre, et comme on ne saurait éviter qu'elles soient disproportionnées avec la fortune des citoyens, les pauvres sont ceux qui s'en res-

sentent le plus. Hume se prononce, en particulier, contre la capitation, parce qu'elle se prête très-facilement à une augmentation arbitraire, et qu'elle est insupportable à la grande multitude. Les taxes sur les marchandises se limitent d'elles-mêmes; car un souverain ne tardera point à s'apercevoir qu'augmenter les impôts de cette manière, ce n'est point encore accroître ses revenus.

Hume ajoute la remarque suivante : Les taxes nous prouvent, par un exemple frappant, combien il est commun que les résultats des institutions politiques soient directement contraires à ce qu'on s'attendait devoir en être la suite. Le gouvernement turc a pour maxime fondamentale que le Grand-Sultan, quoique maître absolu de la vie et des biens de ses sujets, n'a cependant pas le droit de frapper de nouveaux impôts. Tous les souverains musulmans qui ont tenté de le faire, se sont vus forcés de supprimer les taxes, ou ils ont payé de la vie leur opiniâtreté. Maintenant on devrait croire que cette restriction de l'autorité souveraine dans l'empire turc est la garantie la plus sûre contre l'oppression; cependant elle entraîne des suites précisément contraires. Comme le Grand-Sultan n'a point de méthode régulière pour accroître ses revenus, il est obligé de permettre aux pachas et gouverneurs de provinces de sucer et de vexer les sujets, afin qu'il puisse les mettre eux-mêmes à contribution. Si, à l'instar des autres princes de l'Europe, il pouvait imposer de nouvelles taxes, son propre intérêt serait tellement lié à celui du peuple, qu'il sentirait immédiatement les funestes effets de ces extorsions irrégulières, et s'apercevrait qu'une livre sterling prélevée par un impôt général, est moins onéreuse qu'un schelling enlevé aux sujets d'une manière aussi arbitraire et aussi inégalement répartie.

L'idée du crédit public d'un état est d'origine moderne. Les états de l'antiquité amassaient des trésors en temps de paix, afin de pouvoir fournir aux frais d'une guerre offensive ou défensive. Ils ne songeaient même pas aux taxes ni aux emprunts extraordinaires. Au contraire, les états modernes ont assez généralement recours, quand le besoin l'exige, à l'usage d'engager les revenus publics, et de laisser à la postérité le soin de payer, en temps de paix, les dettes contractées pendant les guerres soutenues précédemment. Les ministres actuels suivent, en cela, l'exemple de leurs ancêtres, qui eurent la même confiance dans la loyauté de leurs successeurs.

Les anciens états agissaient, sans contredit, avec plus de sagesse que les modernes. L'abus d'un trésor amassé pour l'avenir peut être dangereux, soit parce qu'il excite les souverains à des entreprises téméraires, soit parce que la confiance qu'ils ont en leurs richesses fait qu'ils négligent la discipline militaire. Cependant la coutume d'engager les revenus publics pour l'avenir, afin de subvenir au besoin d'argent qu'on éprouve dans le moment, entraîne plus sûrement et plus inévitablement encore la pauvreté et l'affaiblissement du pays, qui finit par passer sous le joug d'une puissance étrangère.

Dans l'état actuel de l'économie politique, une guerre n'entraîne que des malheurs, perte d'hommes, accroissement des taxes, décadence du commerce et des arts, perte d'argent, dévastation par mer et par terre. D'après les maximes des anciens, comme on puisait en temps de guerre dans le trésor public, et que cette mesure répandait une masse extraordinaire d'or et d'argent parmi le peuple, la guerre était aussi un moyen temporaire de favoriser l'industrie, ce qui compensait, en quelque manière, les maux insépa-

rables de toute guerre quelconque. Que doit-on donc répondre, demande avec raison Hume, aux modernes, quand ils avancent l'opinion paradoxale que les dettes publiques sont avantageuses par elles-mêmes, indépendamment de la nécessité où on se trouve de les contracter, et qu'un état, lors même qu'il n'est point menacé par un ennemi du dehors, ne saurait employer un moyen plus sage pour faire fleurir le commerce, et pour accroître la richesse nationale, que de se grever de dettes, et d'imposer des taxes, ainsi que de grands ministres et un parti tout entier le soutenaient de son temps en Angleterre?

Les hypothèques publiques sont devenues, chez les modernes, une sorte de monnaie, qui passe, pour un prix courant, d'une main dans une autre, absolument comme l'or et l'argent. Les marchands anglais sont parvenus ainsi à faire un gain assuré, indépendamment de celui que le commerce leur procure, de sorte qu'ils peuvent continuer leur trafic, même lorsqu'ils n'en retirent qu'un faible avantage. Ce gain médiocre dont ils se contentent, tient les marchandises à meilleur marché, en occasione une plus grande consommation, active le travail du peuple, et contribue à répandre les arts et l'industrie dans toute la société. Ce sont là les avantages apparens qui résultent des fonds publics et des dettes de l'état.

Mais pesons, d'un autre côté, les inconvéniens que les dettes publiques entrainent pour toute l'économie intérieure de l'état :

1.° Il est certain que les dettes nationales causent un grand rassemblement d'hommes et de richesses dans la capitale, à cause des grandes sommes qui sont prélevées dans les provinces pour payer les intérêts de ces dettes, et à cause aussi des avantages que l'agiotage procure, mais dont les marchands ne

peuvent guère jouir que dans la capitale. Hume doute qu'il soit conforme à l'intérêt public de concéder d'aussi grands privilèges à la ville de Londres, puisque son enceinte est déjà devenue très-considérable, et qu'elle s'agrandit encore chaque jour. Cependant il convient que, quoique la tête du corps politique de l'Angleterre soit proportionnellement trop grosse, elle est toutefois dans une situation tellement favorable, qu'on a beaucoup moins à redouter de son immensité, que de la grandeur infiniment moindre même de la capitale d'un autre empire. Il y a plus de différence pour les prix de toutes les denrées de première nécessité entre Paris et le Languedoc, qu'entre Londres et le Yorkshire.

2.° Les obligations publiques étant une espèce de papier-monnaie, elles ont aussi tous les inconvéniens de ce genre d'argent. Elles retirent le numéraire du commerce, et portent tous les objets de nécessité, ainsi que le travail, à un prix bien plus élevé que celui où ils seraient sans cette circonstance.

3.° Les impositions qu'on est obligé d'augmenter pour payer les intérêts des dettes, affaiblissent l'industrie, ou élèvent le prix du travail, et pèsent particulièrement sur la classe indigente.

4.° Comme les étrangers ont aussi part aux fonds nationaux, le public devient, jusqu'à un certain point, leur tributaire.

5.° La plupart des obligations publiques tombent entre les mains de personnes oisives, qui vivent de leurs rentes, de sorte que ces papiers favorisent la paresse et l'inaction d'une grande partie des citoyens.

Les dettes publiques entraînent évidemment ces suites funestes pour l'économie politique intérieure; mais elles causent un mal sans comparaison plus grand encore à l'état, considéré comme corps politique, et dans ses relations extérieures. Ici les maux

qu'elles provoquent ne sont compensés par aucun avantage, et ils conduisent aux résultats les plus fâcheux.

On dit, à la vérité, que les dettes pnbliques n'affaiblissent point un peuple, parce qu'il n'est, en grande partie, débiteur qu'envers lui-même, et qu'il donne à l'un autant de propriété qu'il en enlève à l'autre. C'est, prétend-on, comme si on passait l'argent de la main droite dans la main gauche, et la personne demeure toujours également riche. Mais pourquoi donc, alors, de nouvelles impositions? Quand toutes les taxes sont hypothéquées pour les intérêts des dettes de l'état, n'est-on pas obligé d'en frapper de nouvelles? Cette mesure ne peut-elle pas finir par devenir pernicieuse?

Admettons que les impôts soient portés au plus haut point, que la nation n'en puisse plus supporter de nouveaux sans voir son commerce et son industrie complètement anéantis, et que tous les fonds soient cependant engagés pour toujours; quelle sera la suite naturelle de cet état? Les seules personnes qui posséderont des revenus autres que les résultats immédiats de leur industrie seront alors les propriétaires d'obligations publiques, qui percevront toutes les rentes des terres et maisons, tout le montant des taxes et subsides. Ce sont des hommes que rien n'attache à l'état, qui peuvent manger leurs revenus dans tous les lieux où ils fixent leur domicile, mais qui se rendront naturellement dans la capitale, ou dans une autre grande ville, afin de s'y adonner au luxe. Il en résulte les effets les plus funestes pour la conservation et le bonheur de la noblesse et des familles distinguées. Les obligations publiques peuvent être aliénées à chaque instant, et la possession d'une semblable propriété étant aussi variable, il sera rare qu'elle se transmette à trois générations de père

en fils. Quand bien même elle demeurerait ce laps de temps dans une famille, cependant elle ne donne point de considération héréditaire aux possesseurs, et la noblesse, qui constituait jusqu'alors une sorte d'autorité magistrale indépendante et établie par la nature elle-même, disparaît entièrement. Les personnes considérées ne doivent plus leur influence dans l'état qu'à la volonté arbitraire du souverain. Pour réprimer les révoltes, ou pour les prévenir; il ne reste plus désormais d'autre moyen que d'employer des armées composées d'étrangers soudoyés; il n'en existe plus un seul pour résister à la tyrannie; les élections ne sont plus que le fruit de la corruption à force d'argent; la puissance intermédiaire entre le roi et le peuple ne subsiste plus; en un mot, le despotisme le plus absolu est tout-à-fait inévitable.

Quoique le pouvoir législatif prenne la résolution de ne jamais frapper un impôt qui puisse nuire au commerce et à l'industrie, il est impossible, dans des objets aussi compliqués et aussi difficiles, de porter un jugement toujours exact, et d'empêcher que la force des circonstances ne conduise quelquefois à s'écarter de cette maxime. Les variations que le commerce éprouve sans cesse obligent à introduire des changemens continuels dans la nature des taxes, de sorte que le pouvoir législatif est toujours en danger de commettre une erreur volontaire ou involontaire. Mais tout grand choc que le commerce éprouve par l'effet, soit de taxes immodérées, soit d'autres accidens, doit porter la confusion dans le système entier du gouvernement.

Cependant à quel moyen, même lorsque le commerce demeure le plus florissant, l'état doit-il avoir recours pour soutenir les guerres du dehors, exécuter ses projets, et soutenir son honneur ainsi que

ses intérêts et ceux de ses alliés ? Puisqu'on suppose que la nation conserve son commerce étendu et ses grandes richesses, malgré que tous les fonds de l'état soient engagés, il faut que ce commerce et ces richesses soient défendus par une puissance proportionnée. Or, où l'état puisera-t-il les ressources dont il a besoin pour y parvenir ? Il ne reste plus d'autre moyen, sinon que les possesseurs d'annuités en cèdent eux-mêmes une partie pour leur propre défense. De là résulte un nouveau fonds, qu'on peut encore engager. Mais les difficultés qui accompagnent ce système sautent de suite aux yeux, qu'on se figure d'ailleurs le roi comme un despote absolu, ou comme un prince dont l'autorité est limitée par un parlement.

Si le monarque est absolu, il n'a pas de peine à imposer arbitrairement de plus grands sacrifices aux possesseurs d'annuités. Ce genre de propriété ne tardera pas alors à perdre tout crédit, et les revenus des particuliers ne dépendront plus que de la grâce du souverain : degré de despotisme que les monarchies orientales ont à peine jamais atteint. Si, au contraire, il appartient au parlement de prononcer à l'égard des taxes sur les annuités, comme plusieurs membres eux-mêmes possèdent de ces obligations, ils ne consentiront jamais à accorder au gouvernement les secours qui lui sont nécessaires, parce que la diminution de leurs revenus serait très-sensible dans ce cas, et que les autres classes de l'état ne partageraient point les charges, puisqu'elles sont déjà écrasées d'impôts. Nous avons, il est vrai, quelques exemples d'états où on a imposé des taxes de deux et trois pour cent ; mais c'est toujours là un effort extraordinaire, qui ne peut former la base d'un système durable de défense nationale. Au contraire,

on a constamment trouvé qu'un état devenait faible et inerte dès qu'il engageait tous ses revenus.

Hume se répand ici en plaintes très-amères, relativement à la perspective de sa patrie. Quel jugement porterait-il donc s'il avait été témoin de la dette publique dont la Grande-Bretagne est grevée aujourd'hui ! On ne doit pas espérer, dit-il, que le ministère anglais observe jamais l'économie avec assez de constance et de sévérité, pour qu'on puisse faire des progrès considérables dans l'extinction de la dette publique, ou que les relations politiques extérieures le laissent jouir assez long-temps du repos nécessaire pour liquider les créanciers de l'état. A quoi donc la Grande-Bretagne doit-elle s'attendre si on persiste à y suivre le même système de finances ? *Ou la nation tuera le crédit public, ou le crédit public tuera la nation.*

Hutcheson proposa une fois pour le paiement de la dette publique anglaise un plan que Hume déclare être impraticable. Il pensait qu'on ne peut pas prétendre que l'état a des dettes, mais qu'il faut dire, à proprement parler, que chaque citoyen est débiteur d'une partie de cette dette, et qu'il paye, dans les impôts, les intérêts de sa quote-part, avec les frais de perception. Il vaudrait donc mieux faire une répartition des dettes entre les citoyens ; chacun rembourserait le capital à proportion de ses propriétés, de sorte que la dette entière se trouverait éteinte à-la-fois. Mais Hutcheson n'avait pas réfléchi que la classe pauvre et ouvrière paye une partie considérable des impôts par sa consommation annuelle, tandis qu'elle serait hors d'état de représenter le capital proportionné. D'ailleurs, il est très-facile de cacher ce qu'on possède soit en argent, soit dans le commerce, de manière que la propriété visible

en biens fonds et en maisons serait finalement obligée de satisfaire à toutes les obligations, d'où résulterait, pour une partie de la nation, une oppression qu'*elle* ne peut pas souffrir. Autant ce projet est impraticable, autant plusieurs autres plans proposés sont également peu susceptibles d'être mis en exécution. Tout ce qu'on pourrait faire, serait de tenter de réaliser l'un ou l'autre, et peut-être le projet d'acquitter la dette nationale détruirait-il entièrement le crédit, en sorte que le malade serait tué par le médecin.

Hume croit donc plus vraisemblable que la banqueroute nationale de l'Angleterre sera l'effet nécessaire de guerres, de défaites, de calamités publiques, ou peut être même de victoires et de conquêtes. Laissons venir le temps, dit-il, et il arrivera certainement, où les nouveaux fonds pour les besoins de l'année suivante ne trouveront plus d'intéressés, c'est-à-dire, ou l'argent nécessaire ne sera plus fourni. Supposons que le trésor soit épuisé, et que le crédit manque : supposons qu'au milieu de ces circonstances la nation soit menacée d'une invasion, qu'une révolte soit éclatée, ou soit seulement à craindre, qu'on ne puisse ni lever une armée, ni équiper une flotte faute d'argent et de matériaux, qu'on soit enfin hors d'état de payer des subsides aux étrangers ; que devront faire alors le souverain ou les ministres ? Le droit de chercher à se conserver soi-même est inséparable de tout individu, et plus inséparable encore de tout état. La folie des gouvernans serait plus grande que celle de ceux qui contractèrent les premiers des dettes, et plus grande encore que celle de ceux qui continuèrent de se fier à une pareille garantie, s'ils avaient entre les mains des moyens de secourir l'état, et n'en faisaient point usage. L'argent est tout prêt pour

le paiement des intérêts : la nécessité parle, et la crainte détermine à agir ; on prend l'argent pour le besoin de l'état, et peut-être s'engage-t-on par les promesses les plus solennelles à le restituer ; mais il n'en faut pas davantage pour que tout l'édifice des finances s'écroule, et qu'il écrase des milliers d'individus sous ses ruines. C'est là ce qu'on peut appeler la mort naturelle du crédit public de l'Angleterre; car, à cette époque, il tend tout aussi naturellement qu'un corps animal quelconque à sa destruction et à sa dissolution. L'état est un débiteur que personne ne peut forcer à payer. Le seul motif que ce débiteur ait de s'acquitter est le désir de soutenir son crédit. Mais ce motif succombe aisément sous le poids d'une dette exorbitante, et de circonstances difficiles ou extraordinaires qui peuvent souvent déterminer un état à agir en sens inverse de ses intérêts.

Dans le cas précédemment indiqué, il n'y a que des milliers de personnes sacrifiées à la sûreté de plusieurs millions; mais il peut se faire aussi que des millions d'individus soient immolés à celle de quelques milliers. L'influence du peuple sur le gouvernement fera peut-être trouver à un ministre difficile ou dangereux de mettre en pratique un moyen aussi désespéré qu'une banqueroute volontaire. Quoique la chambre haute soit presque toute composée de propriétaires, et que la chambre basse le soit plus particulièrement encore, cependant il est possible que les membres aient des relations assez intimes avec ceux qui ont leur fortune dans les fonds publics pour chercher à soutenir le crédit public, et faire, dans cette vue, plus que la prudence, la politique et même la justice n'exigent. L'ennemi du dehors peut avoir l'adresse de découvrir que la sûreté de l'état anglais n'a d'autre base que le désespoir, et éviter de signaler ouvertement le danger jusqu'à ce qu'il soit de-

devenu inévitable. Jusqu'alors la balance politique ne pouvait exister en Europe sans la coopération de la Grande-Bretagne ; mais la postérité, accablée sous le poids des impôts, est obligée de voir tranquillement opprimer et conquérir ses voisins, jusqu'à ce qu'enfin elle-même et son débiteur tombent au pouvoir du conquérant. C'est là ce qu'on peut appeler la mort violente du crédit public de l'Angleterre. Pour prévoir que l'un ou l'autre cas aura lieu, il n'est pas nécessaire d'être doué d'un esprit prophétique, mais il ne faut qu'avoir le sens commun et de l'impartialité.

Les idées de Hume sur le crédit public sont intimement liées à son travail sur la balance politique des états à l'égard de leur influence. On ignore encore si c'est l'idée, ou si c'est le nom seulement de cet équilibre, qui est une invention de la politique moderne. Dans la politique des petites républiques grecques, on aperçoit une attention inquiète et continuelle à maintenir une sorte de balance entr'elles, attention que les anciens historiens signalent même d'une manière assez claire. Le monarque persan était un prince faible en comparaison des républiques de la Grèce ; aussi, pour sa propre sûreté, plutôt que dans d'autres vues, s'intéressait-il à leurs dissensions, de telle sorte qu'il prenait toujours le parti du plus faible. Cette politique prolongea de près d'un siècle l'existence de l'empire des Perses ; mais la négligence qu'on y apporta, lorsque Philippe de Macédoine donna l'essor à son génie, entraîna la ruine de cette faible monarchie, qui s'écroula avec une rapidité dont l'histoire offre peu d'exemples. Les successeurs d'Alexandre-le-Grand furent aussi très-jaloux de l'équilibre politique de leur puissance, d'où résulta que le partage des provinces demeura

pendant quelque temps tel qu'il avait eu lieu après la mort du conquérant de l'Asie.

Si on n'a pas reconnu l'idée d'une balance politique des nations chez les anciens, c'est parce qu'on est ordinairement dans l'usage de juger la politique de l'antiquité d'après l'histoire romaine. Or les Romains n'eurent jamais contre eux une coalition de peuples aussi puissante qu'on devrait s'y attendre d'après la rapidité de leurs conquêtes, et l'ambition qu'ils dévoilaient à tous les yeux. On les laissa tranquillement soumettre leurs voisins l'un après l'autre; jusqu'à ce qu'ils étendirent leur domination sur toutes les contrées alors connues de la terre. Lorsqu'Annibal porta la guerre au sein de l'Italie, les Romains se trouvèrent dans une crise violente qui aurait dû exciter l'attention de toutes les autres nations policées. On reconnut ensuite, et on aurait dû s'en apercevoir dès-lors, que la guerre avait pour but la domination universelle, et cependant aucun prince ne paraît avoir été inquiet de l'issue de la lutte. Philippe de Macédoine demeura neutre, jusqu'au moment où il apprit les victoires d'Annibal, et alors il conclut une alliance avec le vainqueur, sans réflexion, et à des conditions encore plus inconsidérées. Il promit d'aider les Carthaginois à conquérir l'Italie, pendant que ses alliés s'engagèrent à envoyer des troupes en Grèce pour soumettre les républiques de cette contrée.

Le seul souverain dont il soit parlé dans l'histoire romaine, et qui ait su apprécier l'importance de la balance politique des nations, c'est Hiéron, roi de Syracuse. Quoiqu'allié des Romains, il fournit cependant des secours aux Carthaginois dans leur guerre contre les mercenaires. Il lui parut nécessaire « pour conserver son royaume de Sicile et l'amitié

« des Romains, dit Polybe, que Carthage continuât « d'exister, afin que la ruine de cette cité ne mît « pas sa rivale en état de pouvoir exécuter sans ob- « stacle tous ses projets et toutes ses entreprises. En « cela, il agit avec beaucoup de sagesse et de pru- « dence. Car on ne doit jamais perdre de vue, dans « l'art de gouverner, qu'il ne faut pas qu'un état de- « vienne assez puissant pour que les peuples voisins « ne puissent plus soutenir leurs droits contre lui. » On voit que Polybe développe ici, de la manière la plus précise, l'idée que la politique moderne attache à l'équilibre des nations.

La puissance qui, dans les temps modernes, a menacé et menace encore l'Europe de la monarchie universelle, est la France. Mais la maxime de l'équilibre politique exerça une telle influence sur les autres états européens, que, depuis un siècle déjà, ils ont résisté au plan d'agrandissement des Français. Hume fait observer que, quoique la France eût soutenu jusqu'à lui cinq grandes guerres, dont une seule se termina malheureusement, cependant elle n'avait point accru de beaucoup ses possessions, et avait encore bien moins acquis la prépondérance sur tout le reste de l'Euroqe. Il espérait qu'en continuant de résister avec opiniâtreté à la France, on l'empêcherait d'accomplir son projet, et d'arriver à la monarchie universelle. La Grande-Bretagne a toujours soutenu la lutte avec avantage, et elle a encore aujourd'hui l'honneur d'être la protectrice de la liberté générale de l'Europe. Outre les avantages que le peuple anglais doit à sa position et à ses richesses, il est animé d'un esprit national si énergique, et il apprécie tellement le mérite de sa constitution, que son courage ne se ralentira jamais dans une lutte aussi nécessaire et aussi juste. Le patriotisme des Anglais paraît, au contraire, avoir plutôt

besoin de frein sous ce point de vue ; car les habitans de la Grande-Bretagne ont plus souvent péché par excès que par défaut d'amour pour la patrie.

Hume reproche à son gouvernement d'avoir agi, et d'agir même encore, dans les relations qui existent entre lui et la France, moins avec la sagesse de la politique moderne, qu'avec un esprit de jalousie semblable à celui dont les républiques grecques étaient animées. Les guerres de la Grande-Bretagne contre la France furent, jusqu'au temps de Hume, motivées par le bon droit, et peut-être par la nécessité ; mais la passion et l'opiniâtreté les firent toujours prolonger trop long-temps, comme Hume le prouve d'après les conditions offertes par la France, et qu'on fut obligé plusieurs années ensuite d'accepter, lorsqu'on se décida enfin à conclure la paix. Il tire de là la conclusion remarquable que plus de la moitié des guerres contre la France, et, par conséquent aussi, de la dette nationale, provient moins de l'ambition des Français, que de l'imprudente animosité du cabinet de Saint-James.

En outre, les principes politiques des Anglais sont en opposition si manifeste avec la puissance française, et l'Angleterre est si prompte à soutenir ses alliés contre la France, que ceux-ci doivent toujours compter sur sa puissance comme sur la leur propre, et refuser toutes les conditions équitables de paix dans l'espérance de pouvoir continuer la guerre aux dépens de la Grande-Bretagne. Hume cite des exemples frappans de cette vérité.

Enfin les Anglais sont tellement obstinés, qu'une fois en guerre, ils oublient et leurs propres personnes, et leur postérité, pour ne plus songer qu'à la meilleure manière dont ils doivent s'y prendre pour affaiblir leur ennemi. Engager tous ses revenus pour des guerres où on ne prend qu'une part acces-

soire, c'est sans doute la faute la plus épouvantable que puisse faire une nation qui se vante d'être sage et politique. La ressource des hypothèques, en supposant que ce ne fût pas plutôt un poison qu'une ressource, devrait, comme la raison l'enseigne, être réservée pour les cas de nécessité urgente, et nul mal, le plus grand et le plus pressant excepté, ne devrait engager les ministres à adopter une mesure aussi dangereuse. La faute qu'ils commettent cependant à cet égard amènera l'extrême opposé, et rendra les Anglais tout-à-fait indifférens au sort de l'Europe. Il en fut de même des Athéniens, qui, après avoir été pendant long-temps le peuple le plus remuant, le plus intrigant et le plus belliqueux de la Grèce, virent enfin combien ils étaient dupes de s'immiscer dans toutes les disputes des autres républiques grecques, cessèrent de faire attention aux affaires extérieures, et ne prirent plus aucun parti dans les guerres, sinon celui de complimenter le vainqueur.

Un état monarchique trop étendu est, d'après toute analogie, destructif du genre humain, dans sa durée, et même dans son renversement, qui ne peut jamais être fort éloigné de l'instant où il a pris naissance. L'esprit belliqueux qui agrandit d'abord la monarchie, abandonne bientôt la cour et la capitale, parce que les guerres ne se font plus qu'à une grande distance du centre de l'état, dont elles n'intéressent d'ailleurs qu'une très-petite partie. L'ancienne noblesse, que l'amour attache au souverain, vit alors à la cour; elle n'accepte point de places militaires qui la conduiraient dans des pays barbares et éloignés, où elle ne trouverait ni les délices de la capitale, ni les occasions que celle-ci offre de faire son bonheur. Les armes de l'état doivent donc être confiées à des mercenaires, sans zèle, sans patrio-

tisme, sans honneur, et disposés à profiter de la moindre occasion pour tourner leurs armes contre le souverain lui-même, et pour se réunir aux mécontens qui leur promettent de l'argent et du butin. Tous ces événemens sont les suites du cours nécessaire des choses. Ainsi la nature humaine détruit elle-même ses brillans édifices, l'ambition travaille aveuglément à la ruine du conquérant, de sa famille et de tout ce qui lui est proche ou cher. Supposons que la France employe ses braves armées à des conquêtes sans bornes. Tant que l'émulation, l'honneur et le patriotisme les animeront, elles supporteront les dangers de la guerre; mais jamais elles ne se plairont à vivre en garnison dans la Lithuanie ou la Hongrie, oubliées de la cour, et victimes des intrigues d'un favori ou d'une maîtresse. Le prince sera donc obligé de prendre des étrangers à sa solde. Les dissensions de la monarchie romaine, et la triste fin de cet empire, reparaîtront alors une nouvelle fois.

La théorie de Hume, par rapport à l'influence que l'industrie, le commerce et une sage économie politique exercent infailliblement sur l'accroissement de la population, semble être contredite par un fait historique qu'on a coutume de regarder comme décisif. On prétend que, chez les anciens, la population était, dans certains pays, incomparablement plus grande qu'aujourd'hui, malgré les progrès de l'industrie, malgré la disparition de certains obstacles physiques qui s'opposaient autrefois à la population, malgré que le commerce soit bien plus étendu, malgré enfin que l'administration et particulièrement l'économie politique soient devenues en général meilleures et beaucoup plus douces.

Hume révoque en doute le fait même que la population ait été autrefois plus considérable dans

certains pays qu'elle ne l'est aujourd'hui. Montesquieu avait prétendu que, de son temps, la terre entière ne portait pas la cinquième partie des hommes qui existaient à l'époque de Jules-César. Hume rappelle, avec pleine raison, que la nature des objets doit rendre un semblable parallèle très-vicieux, même en se bornant au théâtre de l'histoire ancienne, à l'Europe et aux nations qui habitent les rivages de la mer Méditerranée. Nous ne connaissons même pas exactement aujourd'hui le nombre des habitans d'un seul état européen, ou d'une seule ville; comment pourrions-nous donc entreprendre de calculer la population des anciens états, puisque les historiens ne nous ont laissé que des données fort inexactes à cet égard? Il ne s'agit donc point uniquement ici d'indiquer les causes du prétendu surcroît de population chez les anciens, mais il faut encore examiner l'exactitude historique de l'assertion elle-même.

Si on parvenait à prouver que les anciens états étaient plus peuplés que ceux d'aujourd'hui, il en résulterait de très-importantes conclusions relativement à l'excellence de leur politique, de leurs mœurs, de leur genre de vie et de leurs constitutions. En effet, comme la nature humaine a une tendance à la propagation de l'espèce plus grande que celle dont elle fait réellement preuve dans les circonstances ordinaires, il faut que les obstacles à la manifestation complète de ce penchant proviennent de difficultés qu'un sage gouvernement doit soigneusement chercher à découvrir et à éloigner. Celui qui croit pouvoir nourrir des enfans en engendrera sans doute, et on peut admettre ici, qu'à chaque génération, le genre humain devrait se doubler et au-delà. Combien les hommes ne multiplient-ils pas dans une nouvelle colonie, où il est encore plus facile

de subvenir aux besoins d'une famille, et où les habitans ne sont ni aussi gênés, ni aussi opprimés que dans la mère patrie! L'histoire parle de pestes qui enlevaient plus du tiers ou du quart d'un peuple entier; mais, après une ou deux générations, on n'apercevait plus aucune trace des ravages causés par l'épidémie, et la nation était redevenue aussi nombreuse qu'auparavant. Les terres cultivées, les villes, bourgs et villages déjà existans, et les fortunes déjà acquises, mettaient la jeunesse, échappée à la faux de la mort, en état de se marier et de réparer bientôt la perte d'hommes. Par la même raison, tout gouvernement sage, juste et doux, rendant la situation des sujets agréable et sûre, favorise toujours aussi l'accroissement de la population, comme celui des richesses et de l'industrie. Un pays dont le climat et le sol conviennent à la culture de la vigne sera plus peuplé qu'un autre où le grain seul réussit, et ce dernier comptera aussi plus d'habitans qu'une contrée où on ne peut se nourrir que de l'éducation des bestiaux. Mais, lorsque tous les avantages naturels sont égaux, on doit s'attendre que les nations les plus populeuses seront celles qui auront le gouvernement le plus sage. Ainsi donc, avant de prononcer sur les causes morales qui ont pu rendre la population plus grande chez les anciens, il importe d'examiner la situation politique et domestique de ces derniers, afin de s'assurer jusqu'à quel point elle a pu être plus favorable que la nôtre à la propagation du genre humain.

Une des principales différences entre le genre de vie domestique des peuples anciens et des nations modernes, paraît être la coutume de l'esclavage reçue chez les premiers, mais qui, depuis plusieurs siècles, est bannie de la majeure partie de l'Europe. Dans les états même les plus despotiques, les hommes jouis-

sent aujourd'hui de plus de liberté qu'ils n'en avaient chez les anciens, et pendant les périodes les plus florissans de l'antiquité. Comme l'obéissance à un petit prince, dont l'empire ne s'étend pas beaucoup au-delà d'une seule ville, est plus désagréable que celle à un grand monarque, de même aussi l'esclavage domestique est infiniment plus dur et plus oppressif qu'aucune espèce de soumission politique. Cependant on a cru que l'esclavage contribua puissamment à accroître la population chez les anciens. Aujourd'hui les maîtres emploient tous les moyens imaginables pour que les domestiques des deux sexes ne se marient point, parce que l'hymen les rend impropres au service. Mais lorsque les domestiques font partie de la propriété du maître, leurs mariages et les enfans qu'ils engendrent accroissent la richesse de ce dernier, qui acquiert ainsi un surcroît d'esclaves aptes à remplacer ceux que l'âge ou la maladie rend inutiles. Le maître s'intéresse donc autant à l'augmentation du nombre de ses esclaves qu'à celle de ses troupeaux, et il les élève de manière à les rendre encore plus utiles et plus précieux pour lui. Chaque citoyen libre, comme souverain de sa famille, leur porte autant d'intérêt qu'un prince à ses états; mais il n'a pas, de même que ce prince, un motif opposé d'ambition et de gloire qui puisse le déterminer à dépeupler son petit état. Tous les membres qui le composent sont toujours sous ses yeux; il a le loisir et l'occasion de remarquer et de régler les plus petits détails relatifs aux mariages, à la production et à l'éducation des enfans.

Tels sont les avantages qui semblent, au premier coup-d'œil, être les suites de l'esclavage domestique; mais, quand on considère les choses de plus près, on s'aperçoit qu'ils ne suffisent pas pour le justifier, ou pour le faire croire plus propre à fa-

voriser la population. Le parallèle établi entre l'éducation des bestiaux et celle des hommes, quoique choquant pour l'amour-propre, convient cependant très-bien dans cette circonstance, et conduit à des conclusions exactes. On élève peu de bestiaux dans toutes les grandes villes, et dans les provinces peuplées, riches et industrieuses. Les vivres, les logemens, les soins et le travail y sont à un prix trop élevé, et les habitans trouvent plus d'avantage à acheter le bétail, lorsqu'il a déjà atteint un certain âge, dans des contrées plus lointaines, où il ne coûte point autant. Ces contrées deviennent donc le siége principal de l'économie rurale, et, par la même raison, elles deviendraient aussi celui de l'éducation des hommes, si on traitait et employait les hommes comme des bêtes de somme. Elever un enfant à Londres, jusqu'à ce qu'il fût propre au service, coûterait bien plus que d'acheter un enfant du même âge en Ecosse où en Irlande, où il aurait été engendré et élevé dans une cabane, vêtu de haillons, et nourri d'alimens grossiers. Tous les propriétaires d'esclaves dans des provinces riches et peuplées, chercheraient donc à empêcher les femmes de concevoir, ou négligeraient tellement les enfans, que la plupart périraient. La population diminuerait le plus dans les endroits précisément où elle devrait croître de préférence ; et il faudrait toujours recruter, pour ces contrées, dans les provinces les plus pauvres et les plus désertes. Mais peu-à-peu l'état entier se trouverait très-dépeuplé, et les grandes villes deviendraient infiniment plus funestes à la population qu'elles ne le sont aujourd'hui, puisque, de nos jours, chacun, étant libre, surveille ses enfans d'après l'intérêt de la nature, et non d'après les calculs de l'égoïsme. Si Londres, sans gagner en population, a besoin ac-

tuellement, suivant les calculs ordinaires, de recruter près de cinq mille campagnards par année, combien ne lui en faudrait-il pas acquérir davantage encore, si presque tous les ouvriers, commerçans et artisans étaient esclaves, et si des maîtres avides les empêchaient de procréer des enfans? Les anciens écrivains disent qu'on voyait continuellement en Italie affluer les esclaves des provinces éloignées, en particulier de la Syrie, de la Cilicie, de la Cappadoce, de la Thrace et de l'Egypte; cependant, la population n'augmentait point en Italie; et ces mêmes écrivains se plaignent souvent de la décadence permanente de l'industrie et de l'agriculture. Qu'est donc devenue cette fertilité extraordinaire des esclaves romains, dont on parle avec tant d'emphase, puisqu'elle ne suffisait même pas pour entretenir le nombre de ces esclaves sans qu'il fût nécessaire de les recruter? Quoiqu'une foule d'esclaves fussent affranchis et reçus parmi les citoyens romains, cependant le nombre de ces derniers n'augmenta point jusqu'à l'époque où les priviléges de la capitale furent accordés aussi aux provinces étrangères.

Il est vrai que les domestiques mâles et femelles contribuent, en général, très-peu à la population chez les peuples modernes; mais, outre le soin de leur propre personne et les affaires de l'intérieur du ménage, les anciens faisaient encore exécuter tous les autres travaux par leurs esclaves, dont certains riches propriétaires possédaient jusqu'à dix mille. Si donc l'esclavage, en général, est funeste à la population, combien ne l'a-t-il pas dû être dans les états de l'antiquité! Il y avait des Romains qui comptaient chez eux plusieurs centaines d'esclaves. Comment eussent-ils pu en avoir autant si ces esclaves eussent été époux et pères. Les anciens écri-

vains parlent d'ailleurs si souvent d'une portion déterminée d'alimens accordée à chaque esclave, que, d'après cette seule raison, on est obligé d'admettre que les esclaves ne pouvaient point être mariés. Les propriétaires ne paraissent eux-mêmes pas avoir attaché de prix à la propagation de leurs esclaves.

On pourrait dire que l'esclavage adopté dans l'antiquité est bien compensé, chez les modernes, par la vie monacale, qui a tant nui aussi à la population. Hume convient que les couvens sont des institutions très-funestes ; mais il pense cependant, que les peuples anciens possédant un si grand nombre d'esclaves, pour la plupart célibataires, chaque grande maison pouvait être considérée, chez eux, comme un couvent. D'ailleurs, l'institution des couvens a certains résultats heureux qu'il ne faut pas perdre de vue; et si quelques familles modernes ont cherché à y faire entrer de force leurs fils et leurs filles pour se délivrer d'une postérité trop nombréuse, les anciens arrivaient au même but en exposant les enfans immédiatement après leur naissance. Cet usage était si ordinaire chez eux qu'à peine rencontre-t-on un seul écrivain qui en parle avec horreur, ou seulement même avec désapprobation. Solon, le plus célèbre des législateurs de la Grèce, rendit une loi qui permettait aux parens de tuer leurs enfans. Plutarque, rempli d'ailleurs de bienveillance pour le genre humain, fait un mérite à Attale, roi de Pergame, d'avoir mis à mort ou exposé ses enfans pour laisser la couronne au fils d'Eumène, et pour témoigner ainsi à son frère sa reconnaissance de ce qu'il lui avait donné un héritier doué de meilleures qualités que son propre fils.

Si on compare l'institution des couvens et l'exposition des enfans sous le seul rapport de l'influence

qu'elles exercent sur la population, l'avantage se trouve, cependant, du côté de l'antiquité. Peut-être la coutume barbare des anciens contribua-t-elle à accroître la population. Personne n'avait à craindre aucun des inconvéniens d'une famille trop nombreuse, ce qui pouvait engager à se marier bien des personnes qui se fussent autrement vouées au célibat. Mais la tendresse paternelle est si forte, que très-peu de parens se déterminaient ensuite à accomplir le dessein qu'ils avaient formé d'abord d'exposer les fruits de leurs amours. La Chine, qui est le seul pays où la cruelle coutume d'exposer les enfans règne encore aujourd'hui, est le plus populeux que nous connaissions, et on peut s'y marier dès avant l'âge de vingt ans. L'usage de s'engager d'aussi bonne heure dans les liens du mariage ne saurait devenir général chez un peuple où les hommes n'ont point la perspective d'un mode aussi facile de se débarrasser de leurs enfans.

En général, il n'y a pas de science dont les objets aient un aspect aussi trompeur que ceux de la politique. Ainsi, au premier aperçu, les hospices d'enfans trouvés semblent accroître la population, et ils le feraient réellement si l'admission des enfans y était soumise aux restrictions nécessaires. Mais on les reçoit tous sans distinction, de sorte que ces maisons produisent un effet directement contraire, et deviennent funestes à l'état. On compte qu'à Paris un neuvième de tous les enfans nouveaux-nés est porté à l'hôpital, quoiqu'il soit bien avéré qu'il n'y a point la centième partie de ces mêmes enfans dont les parens soient incapables de suffire à leur éducation. La différence infinie qui existe, par rapport à la santé, à l'industrie et à la moralité, entre les enfans élevés dans un hospice ou dans le sein de leur famille, devrait engager

l'état à ne point permettre que les maisons de charité les reçussent avec autant de facilité, et à ne point fournir aux parens eux-mêmes ce moyen de se débarrasser de leurs enfans. Tuer son propre enfant est un acte qui révolte la nature, et dont on rencontre aussi très-peu d'exemples; mais abandonner à d'autres le soin de l'élever, en est un qui ne peut servir qu'à accroître l'indolence naturelle des hommes.

Si donc on compare la vie domestique des peuples modernes à celle des peuples anciens, la prééminence, par rapport à la population, semble, généralement parlant, se trouver du côté des premiers. Il s'agit maintenant d'examiner les institutions publiques dans les deux périodes, et de voir jusqu'à quel point elles ont été, ou sont plus ou moins favorables à la population.

Avant que la puissance romaine fût parvenue au faîte de sa grandeur, toutes les nations de l'Europe, de l'Afrique et de l'Asie-Mineure, qui jouent un rôle dans l'histoire, étaient partagées en différens états, entre les citoyens desquels régnait une grande égalité de fortune, et où la capitale n'était ordinairement point fort éloignée des frontières. Cette disposition devait, de toute nécessité, favoriser la population à un point extraordinaire. Quoique le riche ne puisse pas consommer plus qu'un autre, et qu'il soit obligé de partager sa fortune avec ceux qui le servent ou qui travaillent pour lui, cependant la propriété de ces derniers est très-éventuelle et très-variable : ils n'ont d'ailleurs pas, à beaucoup près, le même goût pour se marier que quand chacun possède une fortune, peu étendue, à la vérité, mais sûre et indépendante. Les grandes villes sont, en outre, nuisibles à la société ; elles engendrent des vices et des désordres de toute espèce ; elles causent la disette

dans les provinces éloignées, et elles s'en ressentent elles-mêmes par le renchérissement des objets de première nécessité qu'elles produisent. Lorsqu'au contraire, chacun a sa chaumière et son champ, chaque canton possède aussi sa petite capitale, qui est libre et indépendante. Quelle heureuse situation pour les hommes ! Combien elle est favorable à l'industrie, à l'agriculture, au mariage, à la population ! Si la faculté génératrice pouvait se manifester dans toute sa plénitude, sans rencontrer les obstacles que la pauvreté et le besoin lui opposent, à chaque génération le nombre des hommes se trouverait doublé ; et, certes, rien ne peut leur procurer plus de liberté que de petites républiques et que l'égalité de fortune entre eux. Cette égalité de fortune est une suite naturelle de tous les petits états, parce que les petits états n'offrent pas une seule occasion d'acquérir de grandes richesses ; mais elle est plus particulièrement encore celle des petites républiques, à cause de la répartition du pouvoir et de la considération qui entre dans l'essence de cette forme de gouvernement.

Il faut avouer que l'état des choses dans les temps modernes, par rapport, soit à la liberté civile, soit à l'égalité des fortunes, n'est point aussi favorable à la population, non plus qu'au bonheur des hommes. L'Europe est presque toute entière divisée en grandes monarchies, et les pays qui se partagent encore en états plus petits, ont à leur tête des princes qui ruinent leurs sujets par leur manie d'imiter les grands états à l'égard de l'éclat de leur cour et du nombre de leurs troupes. La Suisse et la Hollande seules ressemblent aux anciennes républiques ; et quoique la Suisse ne soit favorisée ni du côté du sol, ni du côté du climat ou du commerce, la population qui la couvre, malgré le grand

nombre d'habitans qui prennent du service chez l'étranger, prouve la supériorité de ses institutions politiques.

Les anciennes républiques fondaient principalement ou même uniquement leur sûreté sur le nombre de leurs citoyens. Les Trachiniens perdirent une fois une grande partie de leur population. Au lieu de se partager les dépouilles de leurs concitoyens *morts*, ils s'adressèrent à Sparte, la capitale, pour obtenir d'elle un nouveau surcroît d'habitans. Les Lacédémoniens réunirent de suite dix mille hommes, entre qui les Trachiniens, échappés à la calamité publique, partagèrent les terres de ceux qui avaient succombé.

Mais, d'un autre côté, les maximes et institutions politiques opposaient aussi certains obstacles à la population des anciens états. C'est ainsi qu'il existe des compensations dans tout ce qui concerne les hommes, et si ces compensations ne sont pas toujours bien justes, elles servent cependant à limiter le principe dominant. Les comparer, et en déterminer l'influence, est donc une chose très-difficile, surtout lorsqu'elles ont lieu à la même époque, et dans des pays peu distans les uns des autres. Mais, s'il est question de temps différens, sur lesquels les écrivains nous donnent des notices éparses, on peut dire le pour et le contre à l'égard de ces objets intéressans, ce qui a du moins l'avantage de prévenir tous les jugemens précipités et dictés par la partialité.

1.° Les anciennes républiques étaient presque continuellement en guerre; suite naturelle de leur esprit martial, de leur amour pour la liberté, de leur rivalité réciproque, et de la haine qui existe toujours entre les peuples très-rapprochés les uns des autres. Mais la guerre est plus funeste à un petit

état qu'à un grand, soit parce que tous les habitans sont obligés de servir, soit parce que l'état est constamment exposé aux aggressions et aux invasions des ennemis. D'ailleurs, les anciennes maximes de guerre étaient bien plus pernicieuses que ne le sont celles des modernes, surtout si on a égard à la distribution du butin, par rapport auquel on accordait beaucoup trop de licence aux guerriers. Les soldats qui composent aujourd'hui nos armées, sont une si basse classe d'hommes, que, dès qu'ils reçoivent plus que leur solde accoutumée, ce surplus engendre de suite la confusion, le désordre et l'oubli de la discipline. Les généraux sont donc obligés, pour maintenir cette dernière, de leur accorder moins de licence à l'égard du pillage, ce qui rend les invasions des armées modernes moins funestes aux habitans. Les batailles étaient en outre bien plus sanglantes chez les anciens, à cause des armes dont ils faisaient usage, et le parti vaincu éprouvait surtout des pertes énormes. L'invention des armes à feu a introduit les longues lignes de nos armées actuelles : les batailles ne s'engagent souvent que sur un point, et le général peut, quand il succombe, conserver intact le reste de sa troupe, au lieu que, chez les anciens, l'armée, qui ne présentait point un front aussi étendu, se trouvait presque toujours engagée toute entière. Comme, d'ailleurs, les batailles duraient alors fort longtemps, et qu'on se battait corps à corps, il en résultait, entre les armées ennemies, une animosité qui ne se rencontre pas, à un point aussi prononcé, chez les modernes. Rien ne pouvait déterminer le vainqueur à user de clémence, si ce n'est l'espoir de faire un profit plus considérable, en vendant les prisonniers comme esclaves : aussi, les plus sanglantes de toutes les guerres étaient-elles celles entre citoyens

d'un même état, parce que les prisonniers ne tombaient alors point en esclavage. Mais combien la résistance ne devait-elle pas être vive et opiniâtre, lorsque le vaincu avait à redouter un sort aussi dur! Combien la haine ne jetait-elle point de racines profondes, quand les maximes de guerre étaient aussi cruelles! L'histoire ancienne nous fournit plusieurs exemples de villes assiégées, dont les habitans, au lieu d'ouvrir leurs portes à l'ennemi, massacrèrent leurs femmes et leurs enfans, et, dans un transport de rage, s'ensevelirent volontairement sous les décombres de leur patrie. Toutes ces particularités des guerres qui s'élevaient, chez les anciens, entre les petits états voisins les uns des autres, durent exercer une bien funeste influence sur la population.

2.° Il paraît aussi que les mœurs et les coutumes des anciens gênaient la population plus que celles des modernes, non-seulement en temps de guerre, mais encore pendant la paix, et qu'elles l'entravaient à tous égards, si on excepte toutefois l'amour de la liberté et de l'égalité, qui devaient certainement la favoriser. Il est très-difficile, pour ne pas dire même impossible, d'étouffer l'esprit de faction dans une république; mais une haine aussi enracinée des factions les unes contre les autres, et d'aussi sanglantes maximes, ne se rencontrent, parmi les modernes, qu'entre les différentes sectes religieuses, où des prêtres fanatiques font à-la-fois l'office d'accusateur, de juge et de bourreau. Quand un parti avait le dessus dans une république de l'antiquité, il livrait de suite au supplice les partisans de la faction contraire, et ceux qui avaient le bonheur d'échapper à sa rage étaient bannis du pays. Il n'y avait là ni procès régulier, ni pardon à espérer. Le tiers, le quart, peut-être même la

moitié des habitans de l'état perdait la vie à l'époque de la révolution, ou se voyait chassé de sa patrie. Ces bannis se coalisaient avec les ennemis du dehors, et cherchaient à causer tous les torts possibles à leurs concitoyens, jusqu'à ce qu'enfin la fortune leur offrît une occasion de se venger complètement de ces derniers par une contre-révolution. Or, comme de semblables événemens étaient communs sous ces gouvernemens, à peine pouvons-nous aujourd'hui nous former une juste idée des désordres, de la défiance, de l'égoïsme et de l'inimitié qui régnaient entre les citoyens.

L'histoire ancienne ne cite pas plus de deux révolutions qui n'aient point fait couler beaucoup de sang : ce sont le rétablissement de la démocratie à Athènes par Thrasybule, et l'asservissement de Rome par Jules-César. Thrasybule accorda une amnistie générale pour toutes les offenses antérieures, et il fut le premier qui, non-seulement inventa le mot, mais encore mit la chose en pratique. Cependant on voit, par plusieurs discours de Lysias, qu'on instruisit le procès des principaux fauteurs des délits sous le règne de la tyrannie, qu'on jugea quelques criminels d'état subalternes, et qu'on les livra au supplice. Le pardon même accordé par César à ses ennemis, quoiqu'il soit si généralement exalté, ne mériterait toutefois point de grands éloges aujourd'hui. Après la prise d'Utique, César fit détruire tous les partisans de Caton, parmi lesquels on peut être assuré que se trouvaient les plus considérables et les plus illustres de tous ses adversaires. Ceux qui avaient porté les armes contre lui furent bannis, et la loi de Hirtius les déclara incapables de remplir aucune place publique. Les Grecs et les Romains aimaient la liberté avec passion; mais ils ne paraissent pas

avoir bien connu la manière de la conserver. Le premier acte d'autorité des trente tyrans d'Athènes fut de rendre une sentence arbitraire condamnant à mort tous les sycophantes qui avaient été si inquiets et si dangereux pendant la démocratie. Chacun, disent Salluste et Lysias, se réjouit de cette mesure. Mais les deux écrivains ne songèrent point que la liberté cessa dès ce moment d'exister. Thucydide fait la remarque suivante, qui est remplie de justesse. « Dans les dissensions civiles et les ré« volutions, ce sont toujours les plus ignorans, ceux « qui ont le moins de prudence et de sagesse qui « emportent la balance. Comme ils sentent leur « faiblesse, et doivent craindre d'être réduits au « néant par les personnes plus circonspectes qu'eux, « ils agissent avec précipitation, ne prennent point « le temps de réfléchir, marchent toujours le poi« gnard ou le glaive à la main, et préviennent ainsi « leurs antagonistes, qui méditaient en silence des « projets tendant à les anéantir. »

Mais si on ne se portait pas toujours à ces extrémités dans les révolutions des états de la Grèce, ce qui arrivait cependant deux ou trois fois chaque siècle, les maximes dominantes n'en rendaient pas moins la propriété des citoyens très-précaire. Xénophon trace un tableau très-naturel de la tyrannie du peuple athénien. « Dans ma pauvreté, fait-il dire « à Charmide, je suis plus heureux que je ne le fus « jamais quand je possédais encore des richesses, « parce qu'on goûte un plus grand bonheur à jouir « tranquillement de la sûreté, qu'à vivre dans des « transes continuelles. Autrefois, il me fallait flat« ter tous les sycophantes ; j'avais toujours des sub« sides à payer, et je ne pouvais point m'éloigner « de la ville sans exposer ma fortune. Actuellement « que je suis pauvre, je promène en liberté mes

« regards autour de moi, et je menace les autres. « Les riches me craignent, ils me témoignent de « l'honnêteté et de l'estime, et je suis devenu une es- « pèce de souverain dans l'état. » Qu'un homme fût étranger ou citoyen à Athènes, il lui était, pour ainsi dire, indispensable de s'appauvrir lui-même, ou bien le peuple le réduisait à la mendicité, et souvent même le privait, en outre, de la vie.

En général, les maximes politiques de l'antiquité étaient si peu humaines et si peu modérées, qu'il paraît presque superflu de chercher une autre cause pour expliquer les violences publiques qui se commirent, soit dans un temps, soit dans un autre. Cependant, les lois promulguées sur la fin de la république romaine étaient si obscures qu'elles obligeaient les chefs de parti à recourir à des extrémités. On abolit, par exemple, la peine de mort. Quel que fût le nombre des crimes d'un citoyen, ou les atteintes qu'il avait portées à la sûreté de l'état et des individus, la loi ne permettait de le punir que par le bannissement. Cette mesure contraignit les factions à tirer le glaive de la vengeance particulière dans les révolutions, et, une fois la loi transgressée, il était difficile de mettre des bornes à une conduite aussi cruelle. Si la victoire eût couronné Brutus, pouvait-il raisonnablement laisser vivre Octave et Antoine, et se contenter de les envoyer à Rhodes ou à Marseille, pour qu'ils y ourdissent de nouveaux complots, et fomentassent de nouvelles révoltes? Le supplice d'Antoine, frère du triumvir, paraît déceler suffisamment sa manière de voir à cet égard. Quand Cicéron, malgré la loi, fit livrer au supplice les complices de Catilina, n'eut-il pas l'assentiment de tous les Romains sages et vertueux? Et s'il adoucit ensuite sa sentence, ne fut-ce pas un effet de la douceur de son caractère et de la

nature des circonstances ? Quelle faible sûreté dans un état qui se glorifiait de ses lois et de sa liberté ! C'est ainsi qu'un extrême engendre l'autre. Comme la trop grande sévérité des lois occasione un grand relâchement dans leur exercice, de même leur excès de douceur produit la cruauté et la barbarie.

Une des principales causes de la fréquence des troubles dans les états de l'antiquité paraît avoir été la difficulté extrême d'établir un gouvernement aristocratique, parce que le peuple était sans cesse mécontent et prêt à se révolter, lorsqu'on excluait les derniers citoyens eux-mêmes du droit de participer à la législature et aux charges de l'état. La simple qualité d'homme libre donnait un rang qui permettait d'aspirer à toutes les places. Il n'y avait donc point de milieu entre une aristocratie jalouse, régnant sur un peuple mécontent, et une démocratie orageuse, factieuse et tyrannique.

Il est essentiel encore de prendre en considération certaines autres circonstances qui font que les peuples modernes l'emportent sur ceux de l'antiquité, par rapport au bonheur et à la quantité des hommes. Le commerce, les manufactures et l'industrie ne fleurirent nulle part, dans l'antiquité, autant qu'en Europe. Les anciens ne paraissent avoir eu, à l'usage des deux sexes, d'autres manufactures que celle d'une espèce de flanelle, qu'ils portaient blanche ou grise, et lavaient quand elle était salie. De grandes taxes et de grands avantages commerciaux sont toujours les meilleures preuves de l'enfance du commerce et de l'industrie. Un chargement de la valeur de deux talens, transporté d'Athènes à la mer Adriatique, rapportait cent pour cent de profit, et l'orateur Lysias, qui cite ce fait, ne le donne pas comme un exemple d'un gain extraordinaire. Si nous en croyons Démosthènes, un

certain Antidore paya quatre talens et demi une maison, qu'il loua ensuite un talent par année. Jamais aucune ville de l'antiquité ne devint florissante par ses manufactures. Le commerce consistait principalement en une échange réciproque des produits entre lesquels le sol et le climat établissaient une différence, et qu'un peuple avait besoin d'aller chercher chez un autre. D'ailleurs, la barbarie des anciens tyrans, d'un côté, et l'amour désordonné pour la liberté, de l'autre, auraient chassé les marchands et les manufacturiers, et dépeuplé l'état, s'il eût été principalement fondé sur le commerce et l'industrie. Dans les temps modernes, l'intolérance de Philippe II et de Louis XIV remplit l'Europe entière de manufacturiers flamands et français.

L'agriculture est, sans contredit, la branche d'industrie la plus nécessaire à la subsistance d'une grande population, et il est impossible qu'elle fleurisse dans un pays où les manufactures et les autres arts sont négligés et inconnus. Nous ne saurions douter qu'elle n'ait prospéré en Grèce et en Italie, au moins dans certaines parties de ces deux contrées; mais il ne s'ensuit pas que les arts mécaniques y eussent atteint le même degré de perfection, surtout lorsqu'on réfléchit à la grande égalité des fortunes dans les temps anciens, où chaque famille était obligée de cultiver son propre champ pour subsister. On ne tire pas non plus une conclusion exacte, quand, jugeant d'après quelques exemples de pays où l'agriculture fleurit sans commerce ni arts, on prétend qu'elle pourrait subsister sans eux dans un grand empire et pendant long-temps. La manière la plus naturelle d'améliorer l'état des familles est, certainement, de donner l'éveil à d'autres genres d'industrie, et de procurer aux ouvriers un marché où ils puissent vendre leurs produits, et acheter avec la

valeur les marchandises capables de leur rendre la vie plus douce et plus agréable. Cette méthode est infaillible, et comme on l'observe plus dans les états modernes qu'on ne le faisait chez les anciens, on peut conjecturer, d'après cela, que la population des premiers surpasse celle des seconds, résultat qui découle de la comparaison des avantages et des désavantages, par lesquels la population a été favorisée ou entravée chez les nations anciennes et modernes.

On pourrait objecter ici que les raisonnemens ne prouvent rien contre des faits. Si ces derniers constatent que l'ancien monde était plus peuplé que l'actuel, toutes les conjectures, d'après lesquelles on veut établir le contraire, sont fausses, et il faut qu'on ait négligé des circonstances essentielles en comparant les diverses époques. Hume convient que les raisonnemens pourraient induire en erreur, et que le parallèle entre les peuples anciens et modernes, sous le rapport de leur population et des causes qui la rendirent plus considérable ou plus faible, est toujours très-imparfait et très-vicieux. Mais si on ne s'arrête non plus qu'aux faits connus, la question ne s'en trouve pas décidée avec plus de certitude. Les faits dont les anciens écrivains parlent, sont si incertains, qu'ils ne sauraient servir de base solide à aucun calcul, et ceux que nous pourrions opposer, d'après l'histoire moderne, n'offrent point une meilleure garantie. Certains calculs d'écrivains célèbres sont moins bons que ceux de l'empereur Héliogabale, qui estima l'immensité de Rome d'après dix mille livres pesant de toiles d'araignée qu'on avait trouvées dans cette ville. Il ne faut pas non plus oublier que tous les nombres sont incertains dans les manuscrits, parce qu'il était plus facile de les altérer que de corrompre le restant du texte, au lieu que les autres

fautes des copistes choquant ordinairement le sens ou la grammaire, le lecteur n'avait pas de peine à les rectifier. D'ailleurs, peu d'écrivains dignes de foi nous donnent un dénombrement des habitans d'un ancien pays dont on puisse faire usage dans le travail en question. On n'avait non plus coutume de compter que les citoyens et les hommes libres, sans faire attention aux esclaves, qui formaient cependant la majeure partie de la population. Les premières paroles de Thucydide sont le début de toute histoire véritable : « Il y a tant de fables mêlées aux anciennes traditions, que les philosophes doivent les abandonner presque toutes aux poëtes et aux orateurs « pour orner leurs productions. » Le nombre d'habitans assigné à des villes qui datent de l'antiquité la plus reculée est souvent si énorme qu'on ne peut pas y ajouter foi. Suivant Diodore de Sicile, la ville de Sybaris mit sur pied une armée de trois cent mille citoyens libres, qui en défirent une autre composée de cent mille citoyens de Crotone, ville voisine. Le même historien porte le nombre des habitans d'Agrigente, lorsqu'elle fut détruite par les Carthaginois, à deux cent mille hommes libres, deux cent mille étrangers et autant d'esclaves, de sorte que la population de cette ville eût été de près de deux millions, calcul si évidemment exagéré qu'il en devient ridicule.

Hume établit maintenant un parallèle général entre l'état des pays qui furent le théâtre de l'histoire ancienne, et celui où ils se trouvent aujourd'hui, par rapport au plus ou moins de population. L'Egypte est encore très-peuplée, quoique le nombre des habitans y ait diminué. La Syrie, l'Anatolie et les côtes de Barbarie, ont incontestablement une population moins considérable qu'autrefois, et la Grèce actuelle est aussi très-dépeuplée, si on la compare à l'ancienne. Mais on pourrait douter cependant que les

provinces de la Turquie d'Europe ne comptent pas, prises ensemble, autant d'habitans qu'il y en eut jamais aux époques les plus florissantes de la Grèce. Les Thraces paraissent avoir vécu, comme les Tartares actuels, de l'éducation des bestiaux et du brigandage : les Gètes et les Illyriens étaient encore plus barbares; or, ces peuples forment les neuf dixièmes de la Turquie d'aujourd'hui. Le gouvernement turc ne favorise pas, à la vérité, l'industrie et la population; mais il maintient au moins la paix et l'ordre parmi les habitans (ce que nous ne pouvons pas non plus dire actuellement de lui), de sorte qu'il est préférable au genre de vie barbare et nomade de ces nations de l'antiquité. La Pologne et la Russie d'Europe ne sont pas très-peuplées, en proportion des autres provinces européennes, mais elles le sont, sans le moindre doute, davantage que l'ancienne Sarmatie et que l'antique Scythie, où l'agriculture était inconnue, et dont les habitans ne vivaient qu'en pasteurs. La même remarque s'applique aussi au Danemark et à la Suède. Les hordes immenses qui descendirent du Nord au moyen âge, et qui inondèrent l'Europe méridionale, ne fournissent pas un argument contre cette assertion. Quand une nation entière, ou seulement la moitié, abandonne son sol natal, elle doit constituer une masse énorme d'hommes; ses attaques sont les effets d'un état désespéré joints à une cruauté barbare; elles portent donc la terreur chez les autres nations, dont l'imagination ne tarde pas à accroître encore le nombre des assaillans. L'Ecosse n'est ni très-étendue ni très-peuplée; mais si la moitié seulement des Ecossais cherchaient à s'établir ailleurs, ils formeraient une horde aussi nombreuse que celle des Teutons et des Cimbres, et répandraient la consternation dans toute l'Europe, en la supposant encore

aussi dépourvue de moyens de défense qu'autrefois.

L'Allemagne compte certainement aujourd'hui vingt fois autant d'habitans que dans l'antiquité, où l'agriculture ne florissait pas, et où chaque petit peuple cherchait sa sûreté en ravageant le pays tout autour de son territoire. C'est une preuve que la division d'un peuple en un grand nombre de petits états ne suffit point pour accroître la population, lorsqu'il ne s'y joint pas l'esprit de paix, d'ordre et d'industrie. Personne n'ignore dans quel état de barbarie l'Angleterre se trouvait anciennement, et la population actuelle de ce royaume n'est pas à comparer à celle qui l'habitait autrefois. Dans les Gaules, nous devrions admettre, il est vrai, une population incroyable, si nous ajoutions foi au témoignage d'Appien et de Diodore de Sicile. Le premier dit que près de quatre cents nations vivaient dans cette contrée; et le second assure que, sans compter les femmes et les enfans, la plus grande nation gauloise s'élevait à deux cent mille âmes, et la plus petite à cinquante mille. Il en résulterait que la population aurait été, terme moyen, de deux cent millions d'hommes dans un pays qui est aujourd'hui un des plus peuplés, et dont Hume ne fait cependant pas monter le nombre actuel des habitans à plus de vingt millions. De pareils calculs ne méritent pas la moindre croyance. D'ailleurs, il n'y avait aucune garantie de propriété chez les anciens Gaulois : ces nations ne cessaient jamais de se faire la guerre les unes aux autres, et Strabon dit que, quoique les Gaules fussent cultivées, elles l'étaient toutefois avec fort peu de soin, parce que le génie des habitans les porta plus aux fatigues militaires qu'aux arts de la paix, jusqu'à l'époque où leur soumission à l'empire romain amena une tranquillité stable parmi eux.

Jules-César estime à deux cent huit mille hommes

l'armée que les Belges opposèrent à la sienne ; mais ce n'était cependant pas là toute la masse des individus en état de porter les armes dans l'ancienne Belgique : car César dit aussi que les Bellovaques auraient pu mettre cent mille hommes en campagne, quoiqu'ils ne levèrent qu'une armée de soixante mille. On peut donc porter en Belgique le nombre de tous les hommes capables de soutenir les fatigues de la guerre à trois cent cinquante mille, et celui de tous les habitans à un million et demi. Or, à cette époque, la Belgique formait à-peu-près le quart de la Gaule, de sorte que la population de toute l'ancienne Gaule se serait élevée à six millions, ce qui n'est pas même le tiers du nombre des habitans qu'on y compte de nos jours.

L'antique Helvétie avait deux cent cinquante milles de longueur, cent quatre-vingt de largeur, et trois cent soixante mille habitans seulement. Aujourd'hui le canton de Berne en renferme à-peu-près autant à lui seul. L'Espagne moderne a beaucoup perdu en comparaison de ce qu'elle était il y a trois siècles. Cependant, si on remonte jusqu'à deux mille ans, si on réfléchit à l'état grossier, sauvage et toujours inquiet de ses habitans primitifs, on se trouve forcé de penser qu'elle est aujourd'hui infiniment plus peuplée qu'elle ne l'était dans l'antiquité. Il est vraisemblable aussi que l'habitude du brigandage régnait généralement chez les Espagnols. Hirtius nous peint au moins, sous cet aspect, la situation du pays dans les temps anciens. Il assure que chacun était obligé d'habiter des camps ou des villes entourées de murs, pour garantir sa sûreté personnelle, et ces désordres ne cessèrent qu'à l'époque où l'Espagne fut complètement conquise par les Romains, sous le règne d'Auguste. Combien ne doivent pas diminuer les idées que nous nous

formons de la population des états de l'antiquité, quand nous voyons Cicéron comparer l'Italie, l'Afrique, les Gaules, la Grèce et l'Espagne, et dire que la multitude des habitans de cette dernière contrée est la cause qui la rend si redoutable!

A l'égard de l'Italie, nul doute que la population n'y ait été en décroissant; cependant combien ne renferme-t-elle pas, outre les villes déjà connues des anciens, de cités qui n'existaient pas autrefois, ou comptaient au moins un très-petit nombre d'habitans, comme Venise, Gênes, Pavie, Turin, Milan, Naples, Florence, Livourne, etc.! Quand les écrivains romains se plaignent de ce que l'Italie, au lieu d'exporter du grain comme autrefois, finit au contraire, avec le temps, par dépendre des autres provinces, sous le rapport du blé nécessaire à sa consommation, ils attribuent ce changement, non pas à l'accroissement de la population, mais à la négligence de l'agriculture, effet naturel de la pernicieuse coutume qu'on adopta d'introduire le grain des pays étrangers pour le distribuer gratuitement aux pauvres citoyens. Les largesses que les riches prodiguaient à leurs cliens ne pouvaient non plus avoir d'autre résultat que l'indolence, la dissolution, la débauche, et la diminution de la population.

Si on voulait citer une époque où il y eut peut-être plus d'habitans dans le monde ancien que dans le monde actuel, il faudrait désigner celle de Trajan et des Antonins. L'empire romain était alors policé et cultivé dans toute son étendue; la paix régnait presque partout, soit au dedans, soit au dehors, et l'état était administré avec régularité. Mais, si nous pouvions examiner les choses à la rigueur, nous trouverions encore ici une nouvelle preuve de la vé-

rité, que tous les grands états, surtout les monarchies absolues, sont nuisibles à la population.

Hume ne réduisit pas ses idées sur la théorie de l'économie politique en système; mais on ne saurait y méconnaître certains principes qui lui servirent de guides, comme aussi on remarque entre elles une liaison bien évidente, de sorte qu'il lui eût été facile de les systématiser, si telle eût été son intention. Cependant, quoiqu'il n'ait point établi un système complet d'une théorie de l'économie politique, et qu'il n'ait pas voulu le faire, ses *Essais* répandirent, pour la première fois, des vues saines à cet égard chez les Anglais, fixèrent l'attention générale sur les principes plus exacts qu'il avait signalés, engagèrent à les poursuivre, à les développer et à les appliquer ultérieurement, et tracèrent ainsi la route à ceux qui s'occupèrent ensuite de réduire la théorie de l'économie politique en système. Quand on quitte le livre de Hume pour passer à la lecture de l'ouvrage de son ami Adam Smith, qui, sous ce point de vue, a fait époque, tant en Angleterre que dans le restant de l'Europe, on découvre bientôt une si grande analogie de principes, qu'on est tenté de conjecturer que Smith a tiré le fond de ses idées des écrits de Hume, ou qu'au moins ils ont fortement influé sur ses opinions. C'est parce que les *Essais* de Hume renferment les germes des théories subséquentes, que j'ai cru devoir les développer un peu longuement, de sorte que je pourrai me dispenser d'insister autant sur les travaux que les philosophes entreprirent depuis à l'égard de cette importante matière. L'ouvrage de Smith mérite seul une analyse encore plus précise que celui de Hume, parce qu'il renferme le premier et le plus parfait système d'économie politique que l'Angleterre ait à nous offrir. Les principes

épars et quelquefois simplement énoncés dans les *Essais* de Hume, s'y trouvent, pour la première fois, réunis, avec précision et clarté, en un ensemble parfait et bien coordonné. Smith a su en tirer aussi les conclusions les plus heureuses, sous le rapport des causes qui entravent ou favorisent la prospérité et le bonheur des états.

Adam Smith fut d'abord professeur de morale à l'université de Glasgow, et il devint ensuite commissaire royal des douanes en Ecosse. Son immortel ouvrage sur la richesse des nations (*An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*) parut, pour la première fois, en 1776. C'est à cette époque qu'on doit rapporter l'état des choses dont il parle, comme aussi, en lisant les *Essais* de Hume, il faut se reporter à des temps un peu plus anciens. En effet, les vues et les opinions de ces deux écrivains, surtout pour ce qui concerne les détails, ne s'appliqueraient plus à l'état actuel des choses, puisqu'il est survenu de grands changemens depuis eux. Le livre de Smith fit une sensation prodigieuse, et obtint un accueil si favorable, que l'auteur fut obligé d'en donner plusieurs éditions, dont la seconde (1777) et la troisième (1784) furent revues, corrigées et augmentées par lui-même. Toutes les suivantes ont été imprimées d'après la troisième.

L'ouvrage est composé de cinq livres. Le premier développe les causes générales de la richesse des nations, de son accroissement et de sa diminution. Le second traite de la manière dont l'accumulation successive des produits du travail donne naissance à un capital, et des différens emplois, raisonnables ou irréfléchis, qu'on peut faire de ce capital. Le troisième et le quatrième renferment une critique des théories générales d'économie politique adoptées jusqu'alors, de leur mérite, et des causes qui ont contribué à les

produire et à les introduire dans les états européens. Ces quatre livres ont donc tous pour objet commun de faire voir quelles sont les sources de la richesse nationale et des revenus de la société. Enfin, le cinquième s'occupe des revenus de l'état, comme corps politique, et de ceux du souverain. Ici, Smith détermine quelles sont les dépenses publiques auxquelles toute la société doit contribuer. Il distingue aussi celles qui pèsent sur tous les membres de l'état indistinctement de celles qui ne frappent que certains d'entr'eux ou certaines classes de la société. En outre, il s'étend sur les différentes méthodes pour faire contribuer la nation, ainsi que sur les causes du système colonial, et sur les avantages qui en résultent pour la richesse nationale.

Hume avait déjà posé en principe que la prospérité et la richesse des nations ne dépendent pas tant de la fertilité du sol et de l'abondance des produits bruts de la nature, que du travail du peuple et de la manière d'en faire usage. Il avait démontré que, bien au contraire, la fertilité naturelle de la terre peut souvent empêcher une nation de devenir florissante, en favorisant la paresse, et donnant naissance à des rapports de société qui entravent l'industrie. L'industrie, les manufactures et les arts étaient à ses yeux les conditions indispensables pour l'accroissement de l'aisance nationale, de la population et de la puissance politique. Mais, malgré l'exactitude de ces principes d'économie politique, Hume ne les avait pas appliqués d'une manière générale; il ne s'en était surtout point servi pour montrer comment le travail, les manufactures et les arts peuvent et doivent avoir les effets qu'il leur attribuait, et qu'ils ont aussi en réalité d'après le témoignage de l'expérience. Tel fut le but que Smith se proposa.

Toutes les choses nécessaires et commodes qu'une

nation consomme annuellement tirent leur source de son travail annuel. Elles consistent ou dans le produit immédiat de ce travail, ou dans ce qu'on achète des autres nations avec ce produit. Ainsi, une nation est donc d'autant plus ou moins bien pourvue des nécessités et des commodités de la vie, qu'il y a plus ou moins de proportion entre la somme du produit du travail, ou de ce qu'elle achète avec ce produit, et le nombre des consommateurs. Cette proportion se règle d'après deux circonstances : 1.° d'après l'habileté, l'application et le jugement avec lesquels une nation en général emploie le travail; 2.° d'après le rapport de nombre entre les personnes oisives et les individus occupés à un travail utile. De ces deux circonstances dépendent toujours l'abondance ou la rareté des provisions annuelles d'une nation, sans que le sol, le climat et l'étendue du territoire exercent aucune influence.

Elles dépendent même plus de la première que de la seconde. Chez les Sauvages, qui vivent de la chasse ou de la pêche, chacun s'occupe et travaille pour procurer à sa famille et à lui-même les besoins indispensables de la vie. Cependant ces peuples éprouvent une si affreuse nécessité, que souvent ils sont réduits à abandonner leurs enfans, leurs vieillards et leurs malades, à les détruire, à les laisser exposés aux horreurs de la faim ou à la voracité des bêtes féroces. Au contraire, chez une nation civilisée, et où règne l'abondance, il se trouve une foule d'oisifs, dont plusieurs consomment dix et souvent cent fois plus du produit du travail que la majeure partie de ceux qui s'occupent; cependant, le produit du travail total de la nation est si considérable, que non-seulement il suffit pour pourvoir abondamment tous les individus, mais encore que l'ouvrier de la dernière classe, pourvu qu'il soit éco-

nome et industrieux, peut se procurer une portion des choses nécessaires ou commodes, bien supérieure à celle qu'aucun Sauvage peut acquérir.

C'est principalement la division du travail qui augmente la faculté productive de ce même travail, et perfectionne les connaissances et l'habileté nécessaires pour le bien diriger, et en faire un bon emploi. Nous avons une preuve évidente de cette vérité dans les manufactures qui s'occupent de petits objets, et où les ouvriers sont réunis dans un même atelier, de manière qu'on puisse embrasser à-la-fois, d'un seul coup-d'œil, toutes les branches de l'ouvrage qu'ils exécutent. Smith cite ici pour exemple une fabrique d'épingles. Une personne qui ne serait point élevée dans cette occupation, ne ferait peut-être pas une épingle dans un jour, et l'ouvrier même le plus habile, s'il travaillait seul, en ferait à peine plus de dix pendant ce laps de temps. Mais, aujourd'hui, le travail est partagé : c'est un hom[illegible] qui passe le laiton à la filière, un second l'étend [illegible]roisième le coupe, un quatrième y fait la po[illegible] un cinquième l'émond de l'autre côté, un sixi[illegible] fabrique la tête, etc. De cette division du trava[illegible]sulte que, dans une manufacture dont parle S[illegible], dix ouvriers seulement faisaient par jour, lors[illegible] travaillaient avec ardeur, douze livres p[illegible] d'épingles, dont chacune contenait plus de qu[illegible] mille épingles de moyenne grandeur. Ces [illegible] hommes fabriquaient donc journellement plus [illegible] quarante-huit mille épingles, ce qui fait quatre mil huit cents pour chacun. Quelle différence de production, dépendante uniquement de la division du travail ! Ce qui a lieu pour le métier de l'épinglier, se remarque aussi, dans une plus ou moins grande proportion, pour tous les autres arts et manufactures.

Il paraît que la séparation des différens arts et métiers a été, dans l'origine, la suite de cet avantage. Moins elle est portée loin, et plus une nation est grossière; tandis que plus le travail est divisé, plus aussi le produit en devient considérable et parfait, plus le peuple se police et se civilise. L'agriculture seule ne comporte pas autant de subdivision du travail que les manufactures, et de là vient que sa perfection ne marche pas toujours de pair avec celle de ces dernières. Il est vrai qu'une nation civilisée l'emporte toujours, pour la culture des terres, sur celles qui ne le sont point; mais la supériorité du produit excède rarement de beaucoup la proportion du travail et des frais qu'elle coûte de plus.

Les raisons qui font que la division du travail augmente la quantité du produit à un point si extraordinaire, sont les suivantes :

1.° Chaque ouvrier devient plus habile dans sa partie. Le travail se trouve réduit à une seule et simple opération. L'exercice continuel procure de l'habileté, de l'adresse, de la certitude et de l'assurance dans les procédés. Il fait aussi découvrir et mettre à profit certains avantages que n'aperçoit pas l'homme sans expérience, ou celui qui est obligé de faire plusieurs travaux différens à-la-fois. Un ouvrier exercé et habile peut donc faire infiniment plus que tout autre, dans sa branche d'industrie.

2.° Quand un homme a plusieurs travaux, il perd beaucoup de temps en passant de l'un à l'autre. La division du travail évite cette perte de temps : avantage beaucoup plus grand qu'on ne serait d'abord tenté de le croire. S'il faut que le tisserand cultive en même temps la terre, il perd tout le temps qu'il emploie à se rendre de son métier à son champ, et à retourner de son champ à son métier. En général, et surtout dans la classe des ouvriers, on est peu em-

pressé, quand on a terminé un ouvrage, d'en reprendre un autre ; d'où résulte nécessairement une habitude d'indolence et de paresse.

3.° La division du travail donne occasion d'inventer des machines qui l'abrègent, le facilitent, et mettent un seul homme en état de faire l'ouvrage de plusieurs. Il est inutile de prouver par des exemples combien ces machines contribuent au perfectionnement de l'industrie et à l'accroissement de la quantité du produit du travail. Si la division du travail occasione l'invention des machines, c'est parce que chacun, fixant davantage son attention sur l'opération unique qui lui est assignée, ou qu'il entreprend, découvre facilement quelqu'expédient ou quelque méthode pour la faire avec plus de promptitude. Smith fait remarquer que la plupart des machines employées aujourd'hui dans les manufactures où le travail se subdivise le plus, ont été inventées par de simples ouvriers, qui, n'ayant à faire qu'une chose unique, et en outre très-simple, ont naturellement avisé au moyen de la terminer avec plus de facilité et de célérité. Il cite une invention très-remarquable, due à un petit garçon, qui étant chargé d'ouvrir et de fermer alternativement la communication entre la chaudière et le cylindre d'une pompe à feu, suivant que le piston montait ou descendait, imagina, pour s'épargner cette peine, et avoir le loisir de jouer avec ses camarades, d'attacher une corde de l'anse de la soupape à une autre partie de la machine, que le hasard perfectionna ainsi de la manière la plus heureuse.

De la division du travail résultent de grands avantages, tant pour les travailleurs eux-mêmes, que pour le public. Chaque ouvrier peut, outre ce qui lui est nécessaire à lui-même, produire assez en son genre pour avoir à sa disposition un superflu considé-

rable, qu'il lui est possible de céder à d'autres; et comme ces derniers se trouvent dans le même cas, chacun peut changer ses produits superflus contre ceux d'un autre, ce qui répand une abondance générale dans toutes les classes du peuple. Qu'on réfléchisse seulement au nombre considérable de ceux dont l'industrie concourt à procurer les besoins et les commodités de la vie au journalier même le plus commun ! Combien d'ouvriers doivent se réunir pour lui fournir sa nourriture, ses vêtemens, son ameublement.

Smith examine ensuite la cause générale qui produit d'abord et ensuite favorise la division du travail et sa répartition entre les divers individus de la société. Il sa trouve dans un certain penchant de la nature humaine à troquer et échanger une chose pour une autre. Ce penchant ne paraît d'abord qu'avec lenteur, et se développe graduellement; mais une fois développé, il n'en agit qu'avec d'autant plus d'efficacité. Au reste, Smith ne décide point s'il est un des principes primitifs de la nature humaine dont on ne peut rendre de raison ultérieure, ou s'il est, ce qui paraît plus probable, une suite nécessaire des facultés du raisonnement et de la parole. Il lui suffit de savoir que ce penchant est commun à tous les hommes, et ne se trouve pas dans les animaux. L'homme a toujours besoin du secours de ses semblables. En société, jamais il ne se suffit à lui-même, et ce serait en vain qu'il compterait sur l'assistance des autres, s'il l'attendait de leur seule bienveillance. Il est bien plus certain d'arriver à son but en intéressant leur amour-propre en sa faveur, et leur montrant que leur propre avantage sera la suite de l'exaucement de ses vœux. *Donnez-moi telle chose qui me manque*, leur dit-il, *et je vous donnerai telle autre chose qui vous manque*. C'est là le sens de tout troc,

et c'est ainsi que nous nous procurons la majeure partie de ce dont nous avons besoin de la part des autres. Il n'y a qu'un mendiant qui se résigne volontairement à dépendre de la charité seule de ses semblables : telle est la raison pour laquelle on méprise ceux qui ne mendient que par paresse.

Sans le penchant à troquer, chaque homme serait obligé de se procurer lui-même toutes les nécessités et les commodités de la vie. Tous auraient à-peu-près les mêmes fonctions à remplir, et les mêmes travaux à exécuter. Il n'y aurait donc plus, dans les occupations, cette différence qui donne lieu à la diversité étonnante des talens. Mais comme c'est le penchant à l'échange qui occasione peu-à-peu une différence si frappante dans les talens, c'est encore lui qui rend cette différence utile. Privés de penchans, les animaux ne peuvent jamais faire servir la différence de leurs facultés à leur utilité commune. Au contraire, parmi les hommes, les individus les plus dissemblables quant aux facultés, se rendent réciproquement service. Par la disposition du troc, dit Smith, les produits de tous les talens répartis dans la société sont en quelque sorte portés sur un marché commun, où chacun peut s'approprier la portion qui lui convient des fruits de l'industrie et de l'habileté des autres, en faisant part à ces derniers de ce que lui-même a produit.

Cependant la division du travail a aussi ses limites naturelles, qui sont déterminées par l'étendue du marché. Si le marché est étroit et borné, personne n'a le courage d'exercer un métier exclusivement à tout autre, parce que personne ne peut espérer d'échanger contre le produit du travail des autres le superflu de ce qu'il ne peut consommer du produit de son propre travail. C'est pourquoi il est certains genres d'industrie et certains métiers qu'on ne peut

exercer avec succès que dans de grandes villes. Un porte-faix n'a pas assez d'ouvrage dans un village ou un bourg, et il est obligé de se rendre dans une ville pour trouver de quoi subsister. Les fermiers éloignés des villes doivent non-seulement s'adonner à l'agriculture et à l'éducation des bestiaux, mais encore être boulangers, bouchers et brasseurs pour leur propre famille. Les ouvriers de campagne sont presque généralement contraints de s'appliquer à plusieurs branches d'industrie; car une seule de celles qui enrichiraient dans une grande ville un ouvrier consacré exclusivement à son exploitation, ne lui fournirait pas assez de débit pour subvenir à ses besoins.

On explique par-là pourquoi les peuples qui habitent les côtes de la mer ou les bords des rivières navigables, pouvant s'ouvrir, au moyen des transports par eau, des marchés beaucoup plus considérables, sont aussi ceux qui font le plus de progrès dans tous les genres d'industrie, et pourquoi les nations confinées dans l'intérieur des terres les égalent rarement, ou n'arrivent jamais à leur niveau. Sous ce rapport, il peut même régner une grande industrie dans les contrées maritimes d'un pays, pendant que cette industrie est proportionnellement très-faible dans l'intérieur des terres. S'il fallait transporter les marchandises par terre d'Angleterre aux Indes Orientales, aucun ne serait en état de supporter les frais qu'il en coûterait ; car ces frais les renchériraient tellement que personne n'aurait le moyen de les acheter. Le transport serait d'ailleurs très-pénible et très-peu sûr à travers des pays occupés par tant de nations barbares. Au contraire, le transport par eau permet, entre l'Angleterre et l'Asie, uncommerce très-considérable, qui alimente et excite l'industrie des habitans de la Grande-Bretagne et des Indes:

L'histoire des temps anciens et modernes démontre que les peuples se sont d'abord civilisés sur les côtes de la mer ou les rives des grandes rivières. Les premières nations policées de l'antiquité parurent sur les bords de la Méditerranée. Cette mer, qui n'éprouve ni flux ni reflux, favorisa extraordinairement la navigation dans son état d'enfance, lorsqu'on ne connaissait pas encore l'usage de la boussole, et qu'on craignait de s'éloigner des côtes. Les progrès de l'agriculture et des manufactures remontent aussi à une époque très-reculée dans le Bengale et la Chine, où le Gange et quelques autres grands fleuves forment une multitude de canaux navigables. Dans les temps modernes, les plantations du nord de l'Amérique ont toujours suivi les côtes de la mer, et les rives des grandes rivières. C'est depuis peu seulement qu'elles commencent à s'enfoncer davantage dans les terres.

Ainsi, les hommes satisfirent d'abord à leurs besoins par des échanges, et, dans ce sens, chacun était un marchand. Mais plus la navigation fit de progrès, plus la division du travail s'accrut, et plus aussi les échanges durent devenir difficiles dans un grand nombre de cas. Un homme pouvait avoir un superflu de denrées, qu'il eût été bien aise de troquer contre une partie des produits d'un autre; mais cet autre étant pourvu du même objet, l'échange ne pouvait se faire entre eux. Il en résulta d'abord que chacun songea à se nantir de quelque marchandise de convenance générale, afin de pouvoir s'assurer des échanges dans tous les cas qui se présenteraient. Le bétail fut l'instrument ordinaire du commerce chez les anciens : le sel l'est en Abyssinie, un certain coquillage dans l'Afrique et les Indes Orientales, le sucre dans les colonies d'Amérique, le tabac en Vir-

ginie, etc. Cependant il paraît que les hommes ne tardèrent pas à être déterminés par des motifs irrésistibles à préférer les métaux pour cet usage.

Il est bien digne de remarque que tous les peuples n'ont pas employé les mêmes métaux comme signes représentatifs de la valeur. L'or et l'argent le furent cependant chez toutes les nations riches et commerçantes. D'abord on se servit de métaux en barres, non travaillés, sans aucune empreinte, et dont on déterminait la valeur d'après le poids. Mais comme cette coutume entraînait de grands inconvéniens, à cause de l'embarras de peser, et de celui de faire l'essai des métaux, surtout lorsqu'il s'agissait de petites quantités, on en vint à l'idée d'imprimer une marque publique sur certaines quantités des métaux usités dans le commerce. Telle fut l'origine de l'argent monnayé. Cette marque ne servit sans doute d'abord qu'à indiquer la qualité ou la pureté du métal; mais peu-à-peu s'introduisirent des monnaies frappées avec des coins, dont l'empreinte désignait non-seulement la qualité, mais encore la quantité du métal. C'est ainsi que l'argent devint chez tous les peuples civilisés l'instrument commercial qui facilita l'échange de toutes les espèces de marchandises.

Smith passe ensuite à l'indication des règles générales que les hommes observent dans les échanges des marchandises contre d'autres marchandises, ou contre de l'argent. La valeur d'une chose peut être considérée sous deux points de vue différens, comme valeur en utilité, et comme valeur en échange. Les choses qui ont le plus de valeur en utilité, n'en ont souvent que peu ou même point en échange. Ainsi l'eau est fort utile, mais on ne peut rien se procurer avec elle. Au contraire, bien des choses ont beaucoup plus de valeur d'utilité que le diamant ou une pierre précieuse, et cependant les gemmes ont une

très-grande valeur d'échange. Il se présente donc trois questions à résoudre. Quelle est la vraie mesure de la valeur, ou en quoi consiste le prix réel des marchandises? En quels élémens ce prix peut-il se résoudre? Quelles sont les causes qui élèvent ou abaissent au-dessus ou au-dessous de son taux ordinaire l'une ou l'autre de ces parties du prix.

L'homme est riche ou pauvre à proportion des moyens qu'il possède de se procurer les objets de nécessité, de commodité et d'agrément. Mais, depuis la division du travail, il ne peut se procurer par lui-même que la plus faible partie de ses besoins, et il faut qu'il en doive la plus grande portion au travail des autres. La richesse ou la pauvreté dépendent donc de la quantité du travail d'autrui dont chacun peut disposer, ou de la quantité de ses moyens pour acheter le travail des autres. Le prix de chaque chose qu'un homme ne veut pas consommer lui-même, mais qu'il se propose d'échanger contre le travail des autres, repose donc sur la quantité du travail qu'il peut se procurer par-là. D'où on tire le résultat que le travail est la vraie mesure de la valeur d'échange de toutes les marchandises, et que le prix réel de chaque chose est en raison de la peine que coûte son acquisition.

C'est cette nature des richesses qui rend ceux qui les possèdent si puissans. Elles leur donnent le pouvoir d'acheter, c'est-à-dire, qu'elles leur confèrent un droit sur le travail des autres hommes. Cependant, quoique le travail soit la véritable mesure de la valeur d'échange des choses, ce n'est cependant point celle d'après laquelle on estime communément ce qu'elles valent. Une foule de circonstances empêchent de trouver exactement le rapport de proportion entre deux quantités de travail, et quoique deux ouvrages aient en eux-mêmes une valeur objective

égale, ils n'en ont pourtant point une semblable, d'après le jugement subjectif. On achète la même marchandise tantôt avec plus, tantôt avec moins d'autres marchandises : on s'imagine donc que la valeur du travail est aussi variable que celle de toutes les autres choses. On le trouve cher dans un temps, et bon marché dans d'autres : en réalité cependant, ce sont les marchandises échangées qui sont tantôt chères et tantôt à bon marché.

Il y a donc, par rapport au travail et à toutes les marchandises un prix réel et un prix nominal. Le premier consiste dans la quantité de choses nécessaires et commodes qu'on donne à l'ouvrier en retour de son travail, et le second dans une certaine somme qu'on lui compte pour ce même travail. Un ouvrier est riche ou pauvre, non d'après le prix nominal, mais d'après le prix réel de son travail.

La distinction entre le prix réel et le prix nominal a des suites très-importantes dans la pratique. Le prix réel demeure toujours le même. L'autre varie à cause des variations dans la valeur de l'or et de l'argent. Celui qui vend une terre avec la réserve d'une rente perpétuelle en productions naturelles, est sûr de recevoir toujours la valeur réelle de cette rente : au lieu que celui qui la stipule en argent, et surtout en une espèce donnée d'argent, s'expose à ce que les monnaies d'une même dénomination ne renferment pas constamment des quantités égales d'or et d'argent, et à ce que ces quantités d'or et d'argent ne conservent pas en tout temps la même valeur. Chez les modernes, les princes ont adopté pour maxime d'économie politique d'altérer les monnaies, au lieu de les améliorer, de sorte que ces variations contribuent à diminuer peu-à-peu les rentes en argent, comme l'expérience le constate. La découverte de l'Amérique a fait singulièrement baisser en Europe

la valeur de l'or et de l'argent, et quoique cette diminution ne continue pas toujours d'avoir lieu, cependant elle n'est point encore arrivée à son dernier terme. Ainsi donc une rente payable, non en argent monnayé, de quelque dénomination que ce soit, mais en or ou en argent au poids, diminuerait sans cesse, au lieu d'augmenter. Smith fait observer que les rentes en blé sont, de toutes les rentes stipulées en productions naturelles, celles qui conservent la valeur la plus uniforme, non pas d'une année à l'autre, mais en général, comme par exemple, pendant le cours d'un siècle.

Au reste, la distinction du prix réel et du prix nominal n'a d'influence que dans l'établissement d'une rente perpétuelle ou dans celui d'une redevance stipulée par un long bail. Elle n'est d'aucune utilité dans le commerce journalier. En effet, dans un temps et un lieu donné, le prix réel et le prix nominal de toutes les marchandises sont exactement en proportion l'un avec l'autre : ce qui n'a pas lieu pour des endroits distans ou des époques différentes. Malgré toutefois la dissidence qui règne entre eux dans cette circonstance, le marchand ne doit prendre en considération que le prix nominal, afin de juger d'après lui combien il gagne ou perd dans son commerce.

Mais on peut réduire le prix de toutes les marchandises en général à plusieurs élémens. Dans l'origine de la société, la proportion entre les quantités de travail nécessaires pour produire les besoins de la vie était l'unique mesure de la valeur. Si un ouvrage est plus difficile et demande plus d'application qu'un autre, ou s'il suppose un degré extraordinaire d'adresse ou de génie, la valeur du produit du travail se trouve nécessairement augmentée. On n'acquiert des talens rares que par une longue

ipplication, de sorte que la valeur supérieure de eurs produits n'est qu'une compensation raisonnable pour le temps et la peine qu'il a fallu afin de les acquérir, et un ouvrage se paye naturellement d'autant plus cher qu'il suppose davantage de connaissances et d'habileté. C'est pourquoi les produits de travail sont mieux payés à l'artiste et au savant qu'à l'ouvrier ordinaire, parce qu'avant de les enfanter l'artiste ou le savant a été obligé de leur consacrer infiniment plus de temps et de peines que l'ouvrier n'en a donné à ses travaux, qui exigent moins de talens naturels, moins d'adresse, et qu'il apprend à faire en beaucoup moins de temps, tout au plus en quelques années.

Les produits du travail n'appartiennent d'abord qu'à l'ouvrier. Mais peu-à-peu il s'accumule dans les mains de certains particuliers un plus grand nombre de produits utiles, c'est-à-dire, qu'il se forme un capital. Ce capital est employé par eux à faire travailler d'autres gens industrieux, auxquels ils fournissent les matières et les instrumens, pour tirer profit de la vente de leur ouvrage. Ainsi, dans le prix de vente, on doit faire entrer non-seulement ce qui est nécessaire pour le paiement des matériaux et de la mise en œuvre, mais encore une certaine somme constituant le profit de celui qui hasarde ses fonds dans l'entreprise. Donc la valeur que la fabrication ajoute aux matières se résout en deux parties, le salaire des ouvriers, et le profit de l'entrepreneur sur l'argent qu'il a déboursé pour le paiement des matériaux et des ouvriers. Si ce dernier ne gagnait rien, il n'aurait aucun intérêt à employer son capital. Il n'en aurait aucun non plus à employer un gros capital de préférence à un petit, si ses profits n'étaient pas proportionnés à l'étendue de ses fonds. Les profits de l'entrepreneur ne sont point un salaire

pour son propre travail, qui consiste à inspecter et diriger; car cette direction doit être payée comme le reste; mais ils se règlent sur de tout autres principes, notamment sur la valeur et l'étendue des fonds employés.

Quand l'ouvrier est soumis à la discrétion du capitaliste, le produit du travail n'appartient alors plus tout entier à lui seul. Il faut le plus souvent qu'il le partage avec le capitaliste, et il faut aussi, dans le prix de vente, ajouter une certaine quantité additionnelle pour le profit du propriétaire des fonds.

Enfin, dès que les terres d'un pays deviennent des propriétés particulières, les propriétaires demandent une rente même pour les produits naturels du sol qui leur appartient, par exemple, pour le bois d'une forêt, et pour l'herbe des champs. Il ne s'agit plus uniquement alors de prendre la peine de récolter, comme avant l'époque où les terres appartenaient en commun aux hommes; mais il faut en acheter la permission au possesseur de la terre. La somme qu'il en coûte constitue la rente de la terre, et entre comme troisième élément essentiel dans le prix de la plupart des marchandises. La valeur réelle de toutes les différentes parties qui composent le prix se mesure donc toujours par la quantité de travail qu'on peut acheter avec elles, ou dont elles peuvent mettre à même de disposer. En conséquence, dans toute société, le prix de chaque marchandise est composé du prix du travail proprement dit, des profits sur les capitaux employés, et de la rente de la terre, ou bien il se résout au moins en quelques-unes de ces parties. Si la société a déjà fait de grands progrès vers la civilisation, les trois élémens s'y trouvent communément tous réunis. Prenons pour exemple le prix du blé. Une partie paye la rente du propriétaire de la terre, une autre

sert au salaire ou à la subsistance des ouvriers et des bêtes de somme employés aux travaux de l'agriculture, la troisième forme le profit du fermier. Lorsque les produits exigent un travail plus compliqué, le prix se compose aussi d'un plus grand nombre de parties. Ainsi le prix de la toile est le résultat, non-seulement des parties du prix du lin, mais encore des salaires de celui qui sérance ce lin, de celui qui le file, du tisserand, du foulon, joints en outre aux profits de ceux qui ont avancé de l'argent pour subvenir à tous ces travaux. A mesure qu'une marchandise manufacturée passe par davantage de mains, la partie du prix qui paye le salaire de l'ouvrier et les profits de d'entrepreneur augmente, et surpasse celle qui revient au propriétaire de la terre comme rente territoriale. Les travaux des manufactures exigent ordinairement des capitaux plus considérables que ceux de la production des matières premières; aussi chaque profit postérieur est-il toujours plus grand que le précédent. Le capital qu'emploie un tisserand doit être plus grand que celui de ceux qui filent, mais les profits de l'un sont aussi comparativement supérieurs à ceux de l'autre.

Comme le prix de chaque marchandise particulière, prise séparément, se résout en quelques-unes des trois parties indiquées plüs haut, ou dans les trois, il en est de même du prix total des marchandises que le travail d'un peuple entier produit pendant le cours d'une année. Le salaire du travail, les profits des fonds et la rente de la terre, sont donc originairement les trois sources de tout revenu et de toute valeur échangeable.

Le salaire, le profit et la rente, ont dans chaque pays et à chaque époque donnée une mesure générale servant à déterminer combien on peut acquérir de cette manière. Ce taux dépend de la situation

générale de la société ; de ses richesses ou de sa pauvreté, de son état progressif, stationnaire ou rétrograde, et de la nature particulière de chaque occupation.

Le taux ordinaire du salaire, du profit et de la rente peut être nommé taux naturel. Lorsque le prix d'une marchandise s'accorde avec lui, on la vend précisément ce qu'elle vaut, c'est-à-dire, ce qu'elle coûte à la personne qui la met en vente. Au contraire, le prix actuel que se vend une marchandise est appelé prix du marché. Il peut être soit plus fort, soit plus faible, soit le même que le prix naturel.

Le prix du marché, pour chaque marchandise en particulier, est déterminé par la proportion entre la quantité qu'on en expose à la vente, et celle qu'en demandent les personnes qui veulent en donner le prix naturel. Si la quantité portée au marché est au-dessous de la demande effective, le prix du marché s'élève au-dessus du prix naturel ; car il y a des acheteurs qui aimeront mieux payer la marchandise un peu plus cher que de s'en passer entièrement. Il s'agit donc ici du plus ou moins d'importance ou de nécessité de la marchandise. De là le prix exorbitant des moyens de subsistance dans une ville bloquée ou assiégée. Si au contraire la quantité mise en vente surpasse les demandes des acheteurs, le prix du marché baisse au-dessous du prix naturel, parce qu'il y a des vendeurs qui aiment mieux vendre un peu moins cher que de ne rien vendre du tout. Enfin, si la quantité portée au marché correspond exactement à la demande effective, le prix du marché et le prix naturel restent les mêmes.

Il est de l'intérêt des hommes que la quantité des marchandises portées au marché soit, autant que

possible, en équilibre avec celle des demandes. Si la première excède l'autre, le résultat immédiat en est que les marchandises baissent de prix, et la perte retombe, ou sur le propriétaire de la terre, ou sur l'ouvrier, ou sur l'entrepreneur qui avance ses capitaux. Dans cet état de choses, le propriétaire sera intéressé à faire un autre emploi plus avantageux de la portion de ses terres qu'il avait consacrée jusqu'alors à la production de marchandises devenues trop lucratives : l'ouvrier, par la même raison, donnera son temps et ses bras à d'autres travaux ; le capitaliste, enfin, retirera une partie de ses fonds, ou même tous ses capitaux. Alors il viendra bien moins de ces marchandises au marché : l'équilibre se rétablira entre leur quantité et la demande, et elles remonteront jusqu'au taux naturel de leur valeur effective. Si le cas est inverse, si la quantité mise en vente est beaucoup au-dessous de celle que les acheteurs demandent, le profit qui résulte de la hausse de leur prix sera pour le propriétaire, l'ouvrier, ou le capitaliste, ou pour tous les trois à-la-fois. Il en résultera que le propriétaire consacrera plus de terres à la production des marchandises dont on est avide, et qu'on emploiera également plus de travail et plus de fonds. Mais peu-à-peu l'équilibre se rétablira entre la demande effective et la somme des marchandises, de sorte que le prix du marché reviendra au prix naturel. Le prix naturel est donc, pour ainsi dire, le centre vers lequel les prix variables de toutes les marchandises gravitent continuellement.

Le prix naturel varie lui-même suivant les variations de l'une ou de l'autre de ses parties composantes, la rente, le salaire et le profit. Les changemens de ces deux dernières parties sont ceux qui exercent ici la plus forte influence. Smith commence

donc par examiner les causes qui déterminent le taux du salaire et du profit.

Dans l'origine, tout le produit du travail appartient à l'ouvrier. Mais cet état ne dure que jusqu'à l'époque où la propriété des terres s'établit, et où il s'accumule des capitaux. Une fois la terre devenue propriété exclusive de certains hommes, les propriétaires voulurent tirer une rente des produits cultivés ou exploités dans leurs biens, et cette rente fut d'abord déduite sur le produit du travail. Il est rare que les ouvriers, les cultivateurs, par exemple, aient assez de fortune pour pouvoir vivre jusqu'à la moisson. Il faut donc que leur subsistance leur soit avancée des fonds d'un autre, et cet autre est le fermier qui les fait travailler. Mais le fermier, à son tour, espère un profit de l'argent qu'il leur avance, et c'est là la seconde déduction que le produit de l'ouvrier doit souffrir. Le rapport qui existe sous le point de vue de l'agriculture, entre le fermier et l'ouvrier employé à la culture de la terre, est au fond le même que celui qui a lieu entre le maître et les compagnons dans un métier quelconque, entre l'entrepreneur et les fabricans dans une manufacture. Le salaire dépend, à la vérité, ici de la nature du travail; mais il dépend encore des conditions du pacte entre les maîtres ou entrepreneurs et les compagnons ou ouvriers. En général, dans ce pacte, l'avantage ne se trouve pas du côté des ouvriers. Il est bien plus facile aux maîtres de s'entendre pour diminuer la main-d'œuvre, et l'intérêt public veut même que la loi les favorise en cela. Il n'existe aucun règlement qui leur défende de baisser le salaire à leur volonté; mais il y en a pour empêcher les ouvriers de le hausser. D'ailleurs, les maîtres, les marchands, les entrepreneurs de manufactures peuvent générale-

ment vivre une année ou deux des fonds qu'ils ont par devers eux, de sorte que les ouvriers demeurent sans pain, ce qui les oblige, par conséquent, de se contenter du prix qu'on veut bien leur accorder pour leur travail. De là découle le résultat que le salaire est, dans la règle, proportion gardée, le plus faible qu'il puisse être d'après la nature du travail. Donc il ne peut pas être réduit, au moins pour un long temps de suite, parce qu'il faut toujours qu'un homme vive de son travail, et même qu'il en retire quelque chose de plus afin de pouvoir élever sa famille.

Cependant, il y a certaines circonstances qui font monter le salaire beaucoup au-delà de ce taux, lequel est constamment le plus bas qu'on puisse accorder. La première et la principale est lorsqu'on demande tout-à-coup un grand nombre d'ouvriers, d'où résulte une concurrence parmi ceux qui les emploient, et qui rompent le pacte naturel existant entr'eux contre l'accroissement du salaire. Mais on ne peut demander plus d'ouvriers qu'à proportion de la crue des fonds destinés à les payer, et, par conséquent, de l'augmentation de la richesse nationale. Ce n'est pas la grandeur actuelle de la richesse nationale, mais la continuité de son accroissement, qui fait hausser le salaire. En d'autres termes, le travail n'est pas le plus cher dans les pays les plus riches, mais dans ceux qui s'enrichissent le plus vite. L'Angleterre est beaucoup plus riche que l'Amérique septentrionale; mais le salaire s'y paye proportionnellement beaucoup moins que dans cette dernière contrée, parce que la prospérité nationale y fait chaque jour des progrès, comme le prouve aussi l'augmentation extraordinaire du nombre de ses habitans. Si, au contraire, la richesse d'un pays demeure stationnaire, le salaire y reste au même

point, et même il y baisse, parce que le nombre des ouvriers s'y accroît peu-à-peu, tandis que les travaux ne varient, en général, point pour la quantité. La Chine est, depuis des siècles, un des pays les plus riches, les plus fertiles et les mieux cultivés; mais il semble qu'elle n'ait pas fait non plus le moindre progrès depuis des siècles. Aussi, aurait-on peine à trouver une contrée où le travail soit à plus bas prix. Les artisans, au lieu de demeurer dans leurs maisons, et d'attendre qu'on vienne leur commander de l'ouvrage, courent les rues avec les outils de leurs métiers, et mendient de l'emploi. La pauvreté des dernières classes du peuple chinois surpasse tout ce qu'on peut imaginer, puisqu'elles se nourrissent de charognes, de chats et de chiens morts. Cependant, quoique la Chine demeure dans un état stationnaire, on ne peut pas dire non plus qu'elle rétrograde : on se contente d'y faire annuellement la même quantité de travail qui a toujours été faite depuis que l'empire est arrivé au point où sa civilisation et sa grandeur nationale se trouvent aujourd'hui.

On peut donc conclure de tout ce qui précède que le prix élevé du travail est l'effet naturel et le signe le plus assuré de l'accroissement de la richesse d'une nation. Quand, au contraire, les ouvriers ont peine à vivre, c'est la preuve que les choses demeurent comme elles sont. Quand, enfin, ils meurent de faim, c'est signe que la décadence est rapide.

On pourrait demander si l'augmentation du salaire doit être regardée comme un avantage ou comme un inconvénient pour la société, en ce qu'elle met la classe ouvrière à même de vivre avec plus d'opulence et d'une manière plus aisée. Smith soutient que c'est un avantage. Les ouvriers forment la plus grande partie d'une nation, laquelle ne peut

être florissante et heureuse, si ces mêmes ouvriers ne jouissent pas d'un bien-être proportionnel. Leur aisance est même d'autant plus juste que ce sont eux qui nourrissent, habillent et logent tous le corps du peuple. La pauvreté met, sans doute, des entraves au mariage, mais elle ne l'empêche pas toujours. Elle ne nuit qu'à l'éducation des enfans. De vingt enfans qu'une montagnarde écossaise met au monde, à peine, souvent, en survit-il deux. Mais si un salaire abondant met les ouvriers en état de pourvoir aux besoins de leurs enfans et de les élever, la mortalité devient moins grande dans cette classe, et la population s'accroît ainsi à un point étonnant. D'ailleurs, la récompense libérale du travail, outre qu'elle favorise la propagation de l'espèce, augmente encore l'industrie du commun du peuple; car l'industrie, comme toutes les autres qualités de l'homme, se perfectionne en proportion des encouragemens qu'elle reçoit. Un salaire abondant procure à l'ouvrier une nourriture plus copieuse, par conséquent aussi une meilleure santé, et une force corporelle plus grande. Il lui donne l'espoir de vivre et de finir ses jours dans l'aisance, ce qui l'anime, et procure de la vigueur à son esprit. Voilà pourquoi les ouvriers sont toujours plus actifs dans les pays où le salaire est haut que dans ceux où il est bas. Il y a sans doute des ouvriers qui, lorsqu'ils peuvent gagner en quatre jours de quoi vivre toute la semaine, passent les trois autres dans l'oisiveté; mais ce cas est celui du plus petit nombre. Au contraire, ceux qu'on paye bien, et qui travaillent à la pièce, sont sujets à travailler au-delà de leurs forces, et à se ruiner ainsi la santé et le tempérament. Smith assure que les charpentiers de Londres sont alors tellement laborieux, qu'ils ne conservent pas plus de huit ans leur vigueur.

Comme la hausse et la baisse du salaire dépendent des progrès et de la décadence de la richesse de la société, il en est de même de l'augmentation et de la diminution dans les profits des fonds : seulement les effets de ces causes sont différens dans l'un ou dans l'autre cas. L'accroissement des fonds porte le salaire plus haut, et diminue les profits. Quand beaucoup de marchands placent leurs capitaux dans le même commerce, la concurrence qui en résulte fait nécessairement baisser leurs profits, et si l'accroissement des fonds s'étend à toutes les branches de commerce et d'industrie de la nation, le même effet a lieu pour tous les capitaux. On ne peut pas fixer avec précision le prix moyen du travail dans un temps et un lieu particuliers. La chose n'est pas moins impossible pour les profits des fonds. Ces profits sont tellement sujets à varier, que le commerçant lui-même ne saurait souvent dire à combien son gain se monte, terme moyen, par année. Les prix des marchandises ne sont point constans, et il faut de plus avoir égard à la bonne ou mauvaise fortune des rivaux et des pratiques, ainsi qu'à mille accidens auxquels sont exposées les marchandises, quand on les transporte soit par eau, soit par terre, ou qu'on les conserve emmagasinées. Aussi les profits des fonds varient non-seulement d'année en année, mais encore de jour en jour, et même d'heure en heure. Mais il est bien plus difficile encore d'assigner le profit moyen de tous les fonds placés dans les différens commerces d'un grand empire, sur-tout à des époques très-éloignées. Cependant on parvient à s'en former une idée en calculant l'intérêt de l'argent. C'est un principe reconnu que quand on fait beaucoup avec de l'argent, on paye beaucoup pour la permission d'employer l'argent d'autrui, et qu'on donne peu lorsqu'on fait peu. Donc, si l'intérêt ordinaire de l'argent a varié

dans un pays, il faut aussi que les profits des capitaux placés ou à placer aient varié également. Tous deux haussent et baissent en même temps. L'histoire des changemens survenus dans l'intérêt de l'argent, chez un peuple, permettent donc de conclure avec assurance quels ont du être les profits dans les différentes branches de commerce.

Smith démontre, par l'histoire, comment les intérêts furent réduits, peu-à-peu, en Angleterre. Depuis le règne de la reine Anne, cinq pour cent paraissent avoir été plutôt au-dessus qu'au-dessous du taux du marché, et, depuis cette époque, les richesses de l'Angleterre se sont accrues avec une rapidité croissante par degrés. Le salaire du travail a haussé dans la même proportion pendant ce période, tandis que les profits ont diminué dans les différentes branches de commerce et d'industrie. Il faut un plus gros capital pour commercer dans une grande ville que dans un village. Les fonds consacrés à chaque branche de commerce et le nombre des riches compétiteurs font généralement baisser le taux du profit. Le salaire est plus haut dans les grandes villes que dans les petites. Dans celles-là, les entrepreneurs manquent souvent d'ouvriers, et renchérissent les uns sur les autres, afin de s'en procurer autant que possible. Au contraire, dans les campagnes, il y a peu de fonds à placer, et beaucoup de gens à occuper, de sorte que les ouvriers s'arrachent en quelque sorte l'ouvrage, diminuant ainsi eux-mêmes leur salaire, et accroissant les profits de l'entrepreneur.

Quand les profits diminuent, les marchands se plaignent de la décadence du commerce; mais cette diminution prouve combien il est florissant, puisqu'elle démontre qu'on y consacre de plus grands capitaux. Les Hollandais ont de fortes sommes dans les fonds de la France et de l'Angleterre, et en-

prêtent encore beaucoup aux particuliers dans les pays où le taux de l'intérêt est plus haut que chez eux. Ils ont donc une surabondance de fonds, ou au moins ils en ont plus qu'ils ne peuvent en employer avec profit dans leur pays. Ce n'est cependant point là une preuve que le commerce soit tombé chez eux. Le capital d'un particulier peut devenir trop considérable pour être consacré tout entier au commerce qui le lui a fait acquérir, et il peut se faire toutefois que son commerce lui-même aille en augmentant. Il en est de même de la richesse et du capital de toute une nation. Dans les colonies du nord de l'Amérique et des Indes orientales, non-seulement le salaire du travail, mais encore l'intérêt de l'argent, et par conséquent aussi les profits des fonds, sont plus hauts qu'en Angleterre. C'est ce qui se voit rarement ailleurs, mais ce qu'on explique aisément par les circonstances particulières où se trouvent les nouvelles colonies. Une nouvelle colonie a, pendant quelque temps, trop peu de fonds, et surtout trop peu d'habitans, en proportion de l'étendue de son territoire. Elle a plus de terre à cultiver que d'argent pour entreprendre la culture. Les fonds qu'elle possède sont donc d'abord consacrés aux parties les plus fertiles et les plus favorablement situées, comme celles qui bordent la mer ou les rivières navigables. Ces terres se vendent même fort souvent au-dessous du prix qu'elles devraient avoir, si on calculait la valeur des productions qui y croissent spontanément. Or, les fonds qu'on emploie à les acheter et à les défricher doivent nécessairement rapporter un gros profit, et payer par conséquent un gros intérêt s'ils sont empruntés. Comme le capital croît rapidement de cette manière, le colon est en état d'employer plus de bras; mais les ouvriers sont rares: il faut donc payer avec largesse ceux qu'on peut se procurer. Mais à

mesure que la colonie prospère, les profits des fonds diminuent par degrés, et l'intérêt baisse proportionnellement.

Le salaire du travail ne baisse pas toujours avec les profits des fonds. Quand les fonds croissent, que leurs profits deviennent ou non plus considérables, on demande davantage d'ouvriers. Un capital peut même continuer de croître, et plus vite qu'auparavant, après que les profits sont diminués. Il en est des nations qui avancent dans l'acquisition des richesses, comme des individus. Un gros fonds avec de petits profits croît plus rapidement qu'un petit fonds avec de gros profits. L'argent fait l'argent, dit un proverbe bien fondé. A-t-on déjà gagné quelque chose? Il est souvent aisé de gagner davantage; mais ce qu'il y a de plus difficile pour un homme qui n'a rien, c'est de faire le premier gain.

Quand les richesses croissent rapidement dans un pays, l'acquisition d'un nouveau territoire, ou la découverte de nouvelles branches de commerce, peut faire hausser les profits des fonds, et avec eux l'intérêt de l'argent. Les fonds du pays ne suffisent plus aux nouvelles affaires qui se présentent : on ne les emploie donc qu'aux commerces les plus avantageux, et on les retire à d'autres moins lucratifs. Il y a par conséquent moins de concurrence qu'auparavant dans ces derniers. Le marché n'est plus suffisamment fourni de marchandises d'une certaine espèce : leur prix monte, les profits des fonds augmentent, et les négocians sont en état d'emprunter à un plus gros intérêt.

Cependant, la diminution des capitaux d'une nation, en faisant baisser le salaire du travail, accroît les profits des fonds, et par suite aussi l'intérêt de l'argent. L'abaissement du salaire rend les marchandises à meilleur compte; les capitalistes

étant moins nombreux, il y a moins de concurrence sur le marché; les marchandises se vendent plus cher, les profits augmentent, et l'intérêt hausse. Au Bengale, on fait très-rapidement de grandes fortunes, parce que les ouvriers n'y reçoivent qu'un faible salaire; mais l'intérêt y est de quarante, cinquante et soixante pour cent : de là il résulte, à la vérité, que le profit du prêteur et du propriétaire de la terre est absorbé par cette usure excessive, et que les gens s'appauvrissent totalement, parce que le produit de la récolte suivante sert d'hypothèque au paiement du capital et des intérêts. En effet, le taux le plus haut des profits ordinaires des capitalistes peut être tel que, dans le prix des marchandises, il absorbe tout ce qui devrait revenir au propriétaire de la terre, et ne laisse que ce qu'il faut absolument pour que l'ouvrier puisse subsister, et pour que les marchandises soient préparées et transportées au marché. Il faut toujours que l'ouvrier soit nourri; mais il n'y a pas la même nécessité que le propriétaire de la terre soit payé, surtout lorsqu'il est lui-même ouvrier; mais si les profits des capitalistes vont jusqu'au point d'absorber le salaire le plus nécessaire, alors toute production de marchandises cesse.

Les avantages et les désavantages des différens emplois du travail et des fonds doivent être parfaitement en équilibre dans un seul et même pays, ou avoir au moins une tendance continuelle à s'égaliser. Si quelqu'un de ces emplois est beaucoup plus avantageux que les autres, il en résulte une plus grande concurrence, qui ne tarde pas à le remettre au niveau de tous. La même chose aurait lieu si l'un d'eux était moins avantageux; car la concurrence diminuant à son égard, ses avantages rentreraient bientôt en équilibre. Telle serait au moins

la marche des événemens dans un état où on abandonnerait les choses à leur cours naturel, et où chacun serait pleinement libre de choisir l'occupation qui lui plairait. L'intérêt de chaque particulier le déciderait à embrasser la profession la plus avantageuse, et à laisser de côté celle qui le serait moins.

La différence que le salaire du travail et les profits des fonds présentent dans toute l'Europe, suivant des différens emplois du travail et des capitaux, est une chose fort remarquable. Elle dépend en partie de certaines particularités de ces emplois mêmes, particularités qui, soit réellement, soit dans l'imagination des hommes, compensent la petitesse des gains en argent, ou en contrebalancent de grands, en partie aussi de la politique de l'Europe, qui partout trouble plus ou moins la marche naturelle des choses.

Smith indique cinq circonstances qui font que la nature même des emplois du travail et des fonds produit des inégalités dans leur rapport :

1.° Le salaire du travail est plus fort ou plus faible, suivant que le travail est facile ou difficile, agréable ou rebutant, dangereux ou sans danger, propre ou mal-propre, honorable ou déshonorant. L'honneur fait une grande partie de la récompense de toutes les professions honorables. Le déshonneur produit un effet contraire, comme le métier de bourreau nous en offre un exemple.

2.° Le salaire du travail est plus fort ou plus faible selon qu'il est plus ou moins dispendieux d'acquérir l'habileté qu'il réclame. Quand un fabricant se sert d'une machine dispendieuse, il s'attend à un profit proportionné. De même l'homme, dont l'apprentissage a beaucoup coûté, s'attend à ce que son habileté lui fera rentrer les sommes qu'il a

déboursées. De là dépend la différence entre le salaire d'un travail qui exige des talens particuliers, et le prix d'un ouvrage qui ne demande que de la force et de l'application, entre le travail de. l'artiste et celui de l'artisan. Le travail du laboureur est considéré comme travail vulgaire; aussi les lois politiques de l'Europe le permettent-elles à chacun. Au contraire, celui des artisans, des arts mécaniques, et des manufacturiers passe pour travail savant : personne ne peut l'exercer sans apprentissage préalable, c'est-à-dire. sans avoir appris le métier chez un maître pour lequel il doit travailler gratuitement pendant quelque temps, ou à qui il doit donner une certaine somme d'argent. Il est donc juste que le salaire soit plus fort dans ce dernier cas. L'éducation dans les professions libérales exige encore plus de temps et de frais; par conséquent, la récompense pécuniaire doit être aussi plus ample.

3.° Le salaire du travail est plus fort ou plus faible dans les différens genres d'occupation, suivant que ce travail peut se continuer sans interruption, ou exige des occasions qui ne se présentent que de temps en temps. La plupart des manufacturiers sont certains d'avoir de l'emploi pendant tous les jours de l'année; aussi leur salaire ne s'élève-t-il souvent pas au-dessus de celui d'un manouvrier ordinaire. Au contraire, un maçon, un couvreur, ne peuvent pas toujours travailler. Il faut donc que leur salaire soit plus fort, et il l'est réellement, parce qu'il doit suffire à leur subsistance pendant les jours où ils sont sans ouvrage. Les personnes employées à décharger les bâtimens sont mieux payées, parce que leur travail n'est pas constant. Les profits des fonds placés dans un commerce particulier ne souffrent point de la constance ou de l'interruption du travail, parce qu'il dépend toujours du commerçant

d'employer d'une autre manière ses capitaux dans les intervalles.

4.° Le salaire du travail est plus fort ou plus faible, selon que la confiance qu'on doit avoir dans les ouvriers est grande ou petite. C'est pourquoi les orfèvres, les joailliers et les horlogers gagnent plus que les autres ouvriers, non-seulement parce que leur métier demande plus de talent, mais encore parce qu'on leur confie des matériaux de prix, et que, par conséquent, ils doivent jouir d'une certaine aisance qui leur permette de ne point vivre au jour la journée. Le médecin est récompensé largement, parce qu'on lui confie ce qu'on a de plus cher, la santé et le vie; l'avocat et le procureur le sont aussi, parce qu'on remet entre leurs mains sa fortune et sa réputation : il faut donc que ce soient des hommes d'honneur, et d'une condition au-dessus du vulgaire, circonstances en proportion desquelles ils doivent aussi être payés.

5.° Le salaire du travail varie dans les différentes occupations, selon la probabilité ou l'improbabilité d'y réussir. Plusieurs individus qui se consacrent à une même profession y sont plus ou moins aptes. Le succès est presque certain dans les arts mécaniques. Chacun fait assez de progrès dans les métiers de cordonnier, de tailleur, de tourneur, pour pouvoir y gagner sa vie. Mais on sait que, parmi ceux qui étudient les belles-lettres ou les sciences, il en est beaucoup qui ne réussissent point assez pour pouvoir subsister un jour de ce qu'ils ont appris. De là vient que tant d'avocats, n'ayant aucun moyen d'exister, tiennent une conduite que leur caractère dans la société devrait leur interdire plus qu'à personne. Si, malgré toutes les circonstances propres à dégoûter de la carrière des sciences, tant de personnes sans vocation s'y lancent, c'est, d'un côté,

par suite de la réputation dont jouissent les hommes de mérite, et, de l'autre, par l'effet de la confiance naturelle que chacun a plus ou moins dans ses talens, mais surtout dans sa bonne fortune, ou de la haute idée que les parens ont du génie et du bonheur de leurs enfans. Un génie devient célèbre, et est admiré. Cette gloire est si séduisante que les talens supérieurs s'en contentent, et aiment mieux passer leur vie dans l'indigence et le besoin que d'embrasser une condition plus lucrative. Tels sont, en général, les philosophes et les poëtes. Il y a des talens qui procurent de l'amusement aux autres, et inspirent de l'admiration pour ceux qui les possèdent, mais qui, lorsqu'on les exerce en vue du gain, entraînent à leur suite une sorte de déshonneur. Les profits excessifs que font les comédiens, les chanteurs et les danseurs d'opéra s'expliquent donc, d'une part, par la rareté et la beauté de leurs talens, de l'autre, par la honte qu'on attache à la manière dont ils en font usage. Si le préjugé de l'opinion publique changeait par rapport à ces occupations, la concurrence ne tarderait pas à en réduire les prix, et à les rendre bien moins lucratives.

Smith fait la remarque pleine de finesse que les hommes ont encore plus de confiance dans leur bonne fortune que dans leur capacité, et que cette opinion présomptueuse est la source de la plupart des fautes qu'on commet dans le choix du genre de vie et d'occupation. C'est ce qu'il prouve sensiblement par le goût qu'on a pour les loteries, et par la prime ordinaire qu'on paye aux assureurs, laquelle n'est cependant point encore assez modérée pour qu'il n'y ait pas, même en temps de guerre, des gens qui aiment mieux hasarder leurs bâtimens sur mer que de débourser la modique somme qu'il leur faudrait payer pour s'éviter le risque d'une perte bien plus consi-

dérable. L'espérance du succès n'est jamais plus vive chez l'homme qu'à l'époque où il fait choix de sa profession future. Quel est le jeune volontaire qui, s'enrôlant pour l'armée de terre ou pour la marine, ne se repaît pas l'imagination de l'espoir de commander un jour un régiment ou un vaisseau de guerre? Cette espérance romanesque fait tout le prix de son sang; car sa paye est moindre que le salaire de l'ouvrier le plus commun, et la fatigue de son métier beaucoup plus grande, particulièrement sur mer. Cependant la loterie du service maritime n'est pas tout-à-fait aussi désavantageuse que celle du service de terre, au sentiment de Smith. Les simples matelots ont plus d'espoir d'acquérir de la fortune ou de s'avancer que les simples soldats.

A l'égard du profit dans l'emploi des fonds, la certitude plus ou moins grande avec laquelle on peut compter de recouvrer son argent à une époque donnée, augmente ou diminue ce profit. Comme cette certitude est plus grande dans le commerce intérieur que dans le commerce étranger, et dans certaines branches de celui-ci que dans d'autres, les profits du second sont moindres que ceux du premier. Les commerces les plus hasardeux sont ceux où les banqueroutes sont les plus fréquentes. Le commerce de fraude, quand il réussit, peut enrichir prodigieusement; mais comme il n'y en a pas de plus dangereux, c'est, en général, le meilleur moyen qu'un marchand puisse choisir pour se ruiner.

Ainsi, comme de toutes les circonstances qui modifient le salaire du travail, c'est le plus petit nombre qui influe sur les profits des fonds, la différence du salaire est très-grande entre les diverses occupations, tandis que les profits sont à peu de chose près les mêmes. Les mémoires d'apothicaires sont passés en proverbe pour désigner un profit énorme; mais ce

profit n'est en grande partie que salaire du travail. Les préparations pharmaceutiques exigent plus d'attention et d'habileté que les ouvrages de tous les artisans. L'apothicaire tient souvent lieu de médecin : sa récompense doit donc être proportionnée à ses talens, et à la confiance qu'on lui accorde. Mais il ne la tire que du prix auquel il vend ses drogues. Quand donc il les débite à mille pour cent de profit, c'est le prix raisonnable de son travail, déguisé sous l'apparence et le nom des profits ordinaires de fonds.

Cependant, pour que les avantages et les désavantages des différens commerces dans un pays soient en équilibre, il faut, outre la liberté la plus parfaite, trois autres conditions, qui sont : que les branches de commerce soient établies et connues depuis long-temps dans le pays; qu'elles soient dans leur état qu'on peut appeler naturel; enfin, que l'une ou l'autre fasse la seule et unique occupation de ceux qui s'y livrent.

Toutes choses égales d'ailleurs, le salaire est toujours plus fort dans les métiers nouveaux que dans les anciens; car ce n'est qu'en payant mieux les ouvriers qui gagnent ailleurs, que l'entrepreneur d'une nouvelle manufacture peut les attirer à lui. C'est pourquoi dans les manufactures qui travaillent à des ouvrages de mode ou de caprice, le salaire est plus haut que dans celles qui s'occupent d'ouvrages utiles ou nécessaires. Les premières changent continuellement, et on peut les regarder comme de nouveaux genres d'industrie qui naissent de temps en temps; les autres sont moins sujettes au changement. Les profits sont d'abord fort hauts, quand le projet réussit; mais bientôt la concurrence s'accroît, et le gain tombe au niveau de celui des autres commerces.

L'état naturel d'un emploi du travail peut aussi varier, et causer ainsi une hausse et une baisse dans le salaire et les profit des fonds. Lorsqu'en temps de guerre les matelots sont enlevés à la marine marchande pour passer au service de la marine royale, il y a disette de marins pour les vaisseaux marchands, et leur salaire hausse quelquefois du double. Quand au contraire une manufacture tombe en décadence par l'effet de causes extérieures analogues, les ouvriers aiment d'abord mieux recevoir un salaire inférieur que de se résoudre à quitter leur ancien genre de travail. Le commerce appelé de spéculation peut aussi contribuer à accroître les profits des capitalistes : les marchands qui spéculent achètent certaines marchandises lorsqu'ils croient prévoir qu'elles hausseront de prix, et les vendent quand ils soupçonnent qu'elles baisseront.

Enfin, certains métiers n'occupent pas tout le temps des ouvriers; il leur reste des intervalles de loisir qu'ils remplissent en se livrant à d'autres travaux, et ils donnent leur ouvrage à meilleur marché qu'il ne le serait sans cela, et qu'il ne devrait être selon sa nature. Cependant on peut dire avec raison que les villages éloignés des grandes villes et les petits bourgs sont les seuls lieux où on voye beaucoup d'individus suivre plusieurs professions différentes à-la-fois. Si on trouve des exemples semblables dans une grande ville, c'est une preuve de sa pauvreté; car, dans un pays et dans une ville riches, un seul métier suffit pour occuper le temps et les fonds des hommes qui s'y adonnent.

Ainsi, là même où règne la liberté la plus parfaite, quant aux métiers, le défaut d'une des trois conditions dont il a été parlé plus haut occasione, entre les diverses manières d'employer le travail et les fonds, certaines différences relatives aux avantages

ou aux désavantages qui en résultent. Mais la politique européenne ne laisse nulle part la liberté des professions intacte, et de là résultent encore d'autres inégalités d'une bien plus grande conséquence.

1.° La politique resserre ordinairement la concurrence dans des bornes plus étroites qu'elle ne le serait, si on abandonnait les choses à leur cours naturel. Les priviléges exclusifs des corporations sont le moyen dont elle se sert pour arriver à ce but. Pour prendre part à une profession, il faut avoir fait un apprentissage, et être devenu maître à certaines conditions circonstances, qui toutes restreignent et bornent la concurrence. Smith s'élève surtout contre la fixation d'un long terme pour l'apprentissage. Ce n'est pas un moyen sûr pour empêcher qu'on ne mette en vente de l'ouvrage mal fait : il est bien moins propre encore à rendre les jeunes gens laborieux et industrieux ; au contraire, il les habitue à la paresse. Un ouvrier qui reçoit un salaire, et surtout qui travaille à la pièce, est plus laborieux qu'un apprenti qui ne tire aucun bénéfice de sa peine ; car celui-ci n'a point d'avantage à montrer de l'ardeur. Les apprentis sont infiniment plus actifs dans les métiers où ils reçoivent un salaire proportionné. Il est naturel qu'un jeune homme conçoive de la répugnance pour le travail, quand il n'en retire aucun profit pendant long-temps, et qu'il devienne en général fainéant et mauvais sujet. Les longs apprentissages sont dans tous les cas inutiles. L'invention et le perfectionnement d'un métier ou d'un art a bien pu exiger de grandes réflexions, un temps considérable et des essais multipliés ; mais une fois cet art découvert et bien conçu, il ne faut qu'en avoir reçu l'explication, s'appliquer à imiter, et acquérir de l'habitude, pour l'exécuter. La plupart des arts et métiers pourraient être appris en une ou deux années

par un jeune homme doué de quelques moyens, si on avait soin d'exciter en lui le zèle et l'intérêt personnel, plus que ne le fait l'éducation ordinaire. Qu'on le paye à proportion du peu d'ouvrage qu'il fera, qu'on lui fasse payer ce qu'il gâtera par maladresse ou inexpérience, alors il apportera plus d'attention dans la pratique, et deviendra bien plus rapidement habile ouvrier. Les maîtres y perdraient sans doute ; peut-être même que les apprentis y perdraient à la fin aussi, à raison du plus grand nombre de concurrens dans un métier qui s'apprendrait facilement ; mais le public y gagnerait, parce que les produits du travail seraient moins chers et meilleurs: d'ailleurs les classes les moins aisées de la société se trouveraient par là soulagées du lourd fardeau que l'éducation actuelle des enfans cause aux parens.

C'est par suite du cours naturel de la civilisation et de l'industrie que les corporations restreignent la liberté de la concurrence dans les arts et métiers. Le gouvernement des villes, qui sont la résidence de la classe, à proprement parler, industrieuse du peuple, était autrefois tout entier ou presque totalement dans les mains des marchands et des artisans. Ceux-ci étaient intéressés à empêcher que le marché ne fût trop garni des productions particulières de leur industrie, ou plutôt à faire qu'il n'en fût pas parfaitement garni. On imagina donc des règlemens dans cette vue, et ce que chaque classe faisait, il fallait qu'elle permît aux autres de le faire également. A la vérité, les membres des corporations ne gagnaient point à ces mesures, pour ce qu'ils étaient obligés d'acheter dans les villes, puisqu'ils se vendaient mutuellement plus cher leurs marchandises ; mais ils gagnaient tous dans leur commerce avec la cam-

pagne, qui seule soutient et enrichit les habitans des villes. Chaque ville tire de la campagne sa subsistance et les matières de son industrie. Elle les paye de deux manières ; en renvoyant aux paysans les matières travaillées, et gagnant ainsi le salaire et les profits des fonds ; en leur envoyant les productions brutes ou manufacturées qu'elle reçoit des autres contrées ou des provinces éloignées du pays ; et dont le prix augmente du salaire des voituriers ou mariniers, et des profits des marchands qui mettent ces derniers en œuvre. Le gain produit par le premier commerce de la ville avec la campagne fait l'avantage des manufactures ; le gain qui résulte du second fait celui du trafic intérieur et extérieur. Tout le gain obtenu par ces deux voies consiste en salaire et en profit. Donc, tous les règlemens qui tendent à faire monter le salaire et les profits plus haut qu'ils n'iraient autrement, tendent aussi à mettre les villes en état d'acheter une plus grande quantité du produit du travail de la campagne avec une moindre quantité de leur propre travail. Les marchands et les artisans des villes obtiennent ainsi un avantage sur les campagnards. Tout le produit annuel du travail de la société se partage entre ces deux classes d'hommes ; mais les règlemens des corporations qui diminuent la concurrence font qu'il en échoit aux habitans des villes une part beaucoup plus grosse, et que peu-à-peu ils deviennent en général plus aisés que les paysans.

L'observation suivante démontre l'avantage que l'industrie exercée dans les villes a par-tout sur celle qu'on exerce dans la campagne. Il y a peut-être dans chaque pays cent hommes, qui de pauvres qu'ils étaient, sont devenus riches par le commerce et les manufactures, contre un seul qui ait fait fortune

en se livrant aux travaux agricoles. Le salaire et les profits sont donc plus grands à la ville qu'à la campagne.

2.° Ce ne sont pas seulement les corporations, et les bornes qu'elles imposent à la concurrence, qui causent en Europe la supériorité de l'industrie des villes sur celle de la campagne. Elle est encore soutenue par plusieurs autres règlemens. Tels sont particulièrement les gros droits établis sur les produits des manufactures étrangères. Les lois des corps de métiers garantissent aux habitans des villes que leurs concitoyens ne vendront pas les mêmes marchandises à plus bas prix : les autres règlemens écartent aussi la concurrence des étrangers. Le surhaussement du prix occasioné par ces doubles entraves finit par tomber sur les habitans de la campagne, qui n'ont ni la volonté, ni l'aptitude, ni les moyens de s'opposer à ces sortes de monopoles. Cependant, lorsque les richesses s'accroissent à tel point dans les villes que les profits des fonds ne sont plus aussi considérables, alors les capitaux passent dans les campagnes, l'agriculture et l'économie rurale se perfectionnent de mille manières différentes, et l'équilibre se rétablit entre le rapport de l'industrie des campagnes et celui de l'industrie des villes.

3.° La politique de l'Europe, en augmentant dans certaines professions la concurrence au delà de ce qu'elle y serait naturellement, produit une autre inégalité d'un genre opposé dans la répartition du total des avantages et des désavantages des différens emplois du travail et des fonds. Tel est le but des écoles, colléges, pensions, bourses, etc. Ces fondations, destinées aux jeunes gens qui se livrent aux études, en déterminent à embrasser la carrière des lettres un grand nombre que le défaut de fortune eût engagé à prendre un autre genre de vie ; d'où il

arrive que la concurrence des savans pauvres nuit à ceux qui ne le sont pas. Smith allègue pour exemple les faibles honoraires des ecclésiastiques de son pays, qui ne sont pas payés plus qu'un simple ouvrier.

4.° Enfin, le système d'administration adopté en Europe cause une inégalité entre les avantages et les désavantages des différens emplois du travail, en opposant des obstacles à la libre circulation des capitaux d'un lieu dans un autre, et à la liberté de quitter un genre de travail pour en prendre un autre.

Là où la loi prescrit un certain temps d'apprentissage, comme condition nécessaire pour exercer un métier, l'ouvrier ne peut point changer de profession. Or si son genre d'occupation tombe en décadence, il n'a plus de pain, ni aucun moyen de s'en procurer d'une autre manière. C'est pourquoi tant d'ouvriers habiles sont réduits à la mendicité, lorsqu'on ne recherche plus les produits de leur industrie, tandis qu'il leur eût été facile de vivre, s'ils eussent pu travailler dans une autre manufacture, sans faire préalablement un certain apprentissage. La même raison empêche aussi les capitalistes de retirer leurs fonds d'un commerce, pour les consacrer à un autre, parce que la grandeur des capitaux applicables à une branche d'industrie est la plupart du temps en raison directe du nombre d'ouvriers qu'elle occupe. Cependant les règlemens des corporations troublent moins la circulation des fonds que celle du travail.

La rente, qui forme une des trois parties composantes du prix des marchandises, avec le salaire et les profits, diffère à plusieurs égards de ces derniers. Un fort salaire et de gros profits sont les causes du renchérissement des denrées; de grosses rentes en sont l'effet. Mais il y a des productions qui rapportent toujours une rente; d'autres qui tantôt en

donnent une, et tantôt aussi n'en fournissent point; viennent ensuite les variations que les différens degrés de culture du sol occasionent, soit dans la valeur relative des produits bruts, soit dans le rapport de leur valeur à celle des marchandises manufacturées. Smith passe donc à l'examen des différens états particuliers de la rente.

Les produits qui rapportent toujours une rente sont les articles de première nécessité pour l'entretien de la vie. Mais, presque partout, la terre produit plus d'alimens qu'il n'en faut pour entretenir les ouvriers. Le superflu suffit pour les profits des fonds employés au travail. Il reste donc toujours quelque chose pour la rente du propriétaire.

Mais la rente, à fertilité égale de la terre, varie autant suivant la situation, qu'à situation égale, elle varie d'après la fertilité. Les champs qui avoisinent les villes donnent plus de rentes que ceux qui en sont éloignés, parce qu'il en coûte davantage pour faire venir au marché les produits de ces derniers. D'ailleurs, les profits sont généralement plus gros dans les parties reculées de la campagne que dans les villes et leur voisinage. La plus grande amélioration qu'on puisse faire à un pays, c'est d'y établir de bons chemins, des canaux et des rivières navigables, parce qu'ils encouragent la culture dans les cantons éloignés des villes, et facilitent leurs relations avec ces derniers. Ils détruisent en outre le monopole des campagnes qui entourent la capitale, et sont de cette manière utiles autant aux villes elles-mêmes qu'aux provinces éloignées.

Dans un pays bien cultivé, la plus grande partie du sol est consacrée à produire des vivres pour les hommes ou les bestiaux. Les rentes et profits qui en résultent déterminent les rentes et les profits de toutes les autres espèces de culture. Si l'une de celles-

ci ne rapporte point, on ne tarde pas à convertir le terrain qui y était consacré en champs de blé ou en pâturages; si au contraire elle est plus lucrative, on lui abandonne beaucoup de terres autrefois destinées à produire des céréales ou de l'herbe.

Le vêtement et le logement sont, après la nourriture, les deux plus grands besoins du genre humain. Un terrain inculte fournit des matières pour vêtir et loger beaucoup plus de personnes qu'il ne peut en nourrir. Au contraire, une terre cultivée peut souvent nourrir plus d'hommes qu'elle n'en peut habiller ou loger, au moins comme ils veulent l'être. Dans le premier cas, il y a un superflu de matières, qui perdent ainsi de leur valeur. Dans le second, il y en a disette, ce qui en accroît la valeur. Là, on en jette une grande partie comme inutile, et le prix de ce dont on se sert n'est pas porté plus haut que la dépense du travail, de sorte qu'il ne reste rien pour la rente du propriétaire. Ici, non-seulement on emploie toutes les matières, mais encore on en demande souvent plus que le pays n'en produit. L'un ou l'autre est donc toujours disposé à en donner plus qu'il ne faut pour couvrir les frais, sans lesquels on ne pourrait les mettre en état de vente. Ainsi leur prix fournit un superflu qui constitue la rente du propriétaire. C'est là le cas de tous les peuples qui font un commerce étranger de matières propres à servir de vêtement.

Comme les matières qui servent à loger les hommes ne peuvent pas être transportées à une aussi grande distance que celles qu'on emploie pour se vêtir, elles ne deviennent pas si facilement un objet de commerce étranger. Quand il y en a de trop pour le pays, il arrive souvent que, même dans l'état actuel du commerce, elles ne sont d'aucune valeur pour le propriétaire. Les carrières de pierre

et le bois de charpente sont d'un grand rapport dans les endroits bien cultivés, et au voisinage des grandes villes. En Amérique, au contraire, plus d'un propriétaire est fort obligé à quiconque veut le débarrasser des gros arbres qui couvrent son terrain. Cependant, les demandes de nations plus riches qui manquent de bois, peuvent causer un changement dans le rapport des immenses forêts d'un autre pays. Ainsi, les bois de la Norwège, de la Suède et de la Russie trouvent un débouché en Angleterre, et rapportent par là, à leurs propriétaires, une rente que ceux-ci ne pourraient pas se procurer dans le pays. Il en est des mines comme des forêts, quant à la rente que le propriétaire peut en retirer. Le prix de chaque métal est en quelque sorte réglé par celui qu'il se vend à la mine la plus féconde; ce prix est de telle nature, que, dans la plupart des mines, il ne rapporte guère au-delà des dépenses de l'exploitation, et que rarement il fournit une forte rente au propriétaire; ainsi donc la rente n'est qu'une bien faible portion du prix des métaux en général, et cette portion est encore plus petite dans celui des métaux précieux. Les entrepreneurs de mines ne font pas non plus de grands profits, même au Pérou; celui qui entreprend d'y exploiter une nouvelle mine, est regardé comme un homme qui court à sa ruine, et tout le monde le fuit; on y regarde donc l'exploitation des mines comme chez nous une loterie, où les gains n'égalent pas, à beaucoup près, les pertes, quoique la grandeur de quelques lots excite toujours une foule d'aventuriers à hasarder leur fortune dans ces sortes de jeux ruineux; mais comme le souverain tire une grande partie de son revenu du produit des mines, il engage, de toutes les manières possibles, les particu-

liers à en découvrir et à en exploiter de nouvelles, quoiqu'il soit extrêmement rare qu'ils y gagnent.

Le plus bas prix des métaux précieux, ou la plus petite quantité d'autres marchandises pour laquelle on puisse les échanger durant un long espace de temps, se règle sur les mêmes principes qui fixent la valeur de toutes les autres denrées. Il se détermine d'après les capitaux qu'il faut employer pour produire une certaine quantité d'or; au contraire, leur plus haut prix semble n'être le résultat que de leur rareté ou de leur abondance; si cette rareté augmente beaucoup, la plus petite parcelle d'or ne tardera pas à devenir plus chère qu'un diamant. La valeur des métaux précieux dépend en partie de leur utilité, et en partie de leur beauté; étant moins sujets à la rouille que les autres métaux, ils sont plus utiles : les ustensiles qu'on en fait sont plus durables et plus propres. En vertu de leur beauté, ils servent à orner toutes les autres choses. Nulle couleur ne donne à un meuble ou à une étoffe autant d'éclat que la dorure. Leur rareté fait encore un mérite de plus. Le riche qui les possède peut s'en servir pour faire étalage de ses richesses, par cela seul qu'ils sont rares, et que leur possession est la marque la plus évidente de l'opulence. Quant aux pierres précieuses, leur valeur ne dépend absolument que de leur beauté et de leur rareté.

Lorsque le superflu des substances alimentaires devient très-abondant, on voit nécessairement aussi augmenter la demande des autres productions de la terre qui ne servent point de nourriture, mais qui sont cependant utiles, ou peuvent au moins servir d'ornement. La valeur comparative de ces deux sortes de produit ne souffre donc, pendant tout le temps où la culture fait des progrès, qu'une seule

variation proportionnée à ces progrès eux-mêmes. Le prix des produits qui ne rapportent pas toujours une rente, s'élève sans cesse en proportion de la valeur des choses qui en rapportent toujours une. Plus les arts et l'industrie manufacturière font de progrès, plus aussi les matières destinées au vêtement et au logement des hommes, les minéraux et les terres utiles, les métaux précieux et les pierres gemmes, sont recherchés, c'est-à-dire, renchérissent de plus en plus, de manière qu'on peut les échanger contre une plus grande quantité d'autres marchandises. Si cela n'est pas arrivé dans tous les cas, c'est parce que quelques circonstances particulières ont augmenté dans le marché la masse de quelques-uns de ces produits au-delà de ce qu'on en demandait. Ainsi, par exemple, la valeur d'une carrière de pierre de taille croît à proportion des progrès de la culture et de la population du pays d'alentour, surtout lorsqu'elle est la seule dans la contrée. Au contraire, la valeur d'une mine d'argent n'augmente pas nécessairement avec l'amélioration et la population du pays, même lorsqu'il ne s'en trouve point d'autre à plusieurs centaines de milles de distance. Le marché pour les produits d'une carrière de pierres ne peut pas s'étendre au-delà de quelques milles à la ronde : il faut donc que, dans la plupart des cas, la demande soit proportionnée à la fertilité et à la population de ce petit district. Mais le marché, pour le produit d'une mine d'argent, s'étend dans tout le monde connu. A moins donc que la terre, en général, n'avance dans la culture et la population, la demande de l'argent ne sera point augmentée, même par l'amélioration d'un grand pays situé au voisinage de la mine. D'ailleurs, quand bien même le monde, en général, aurait fait, à certains égards, des progrès, si dans le même temps

on découvrait de nouvelles mines plus fécondes que toutes celles connues jusqu'alors, malgré qu'on demandât nécessairement plus d'argent, cependant, il pourrait y avoir alors une si grande quantité de ce métal, que le prix en tombât réellement de plus en plus.

Le monde commerçant et civilisé est le grand marché pour l'argent. Si la terre vient à être mieux cultivée, par suite de l'augmentation de l'espèce humaine, que la demande soit augmentée dans ce marché, et que cependant la quantité d'argent n'augmente point à proportion, il faut que la valeur du métal croisse graduellement par rapport à celle du blé, ou, en d'autres termes, que le prix moyen du blé en argent baisse de plus en plus. Au contraire, si, pendant le période d'amélioration, les mines fournissent beaucoup plus d'argent que les besoins n'en exigent, le métal perd de son prix, et le prix du blé en argent devient plus considérable, malgré les progès de la culture. Enfin, si la quantité de l'argent croît à peu près dans la même proportion que la demande, son prix demeure en équilibre avec celui du blé, c'est-à-dire, que le prix moyen du blé en argent demeure toujours le même. Smith confirme ces résultats par une histoire très-intéressante et très-instructive des variations que la valeur de l'argent éprouva en Europe durant le cours des quatre derniers siècles. Cette digression ne saurait trouver place ici. Je parlerai seulement de la conjecture que cette histoire permet d'établir, et d'après laquelle la valeur de l'argent est encore actuellement en baisse dans le marché de l'Europe. A l'exception du blé et des autres végétaux dont la production est entièrement due à l'industrie humaine, tous les autres produits naturels, comme bétail, volaille, gibier, etc., renchérissent toujours

à mesure que la société s'avance et s'enrichit. Lors donc que ces denrées commencent à s'échanger contre une plus grande quantité d'or et d'argent, la cause n'en est point que l'argent est devenu à meilleur marché qu'auparavant, ou qu'il achètera moins de travail, mais que ces marchandises sont devenues réellement plus chères, et qu'elles équivalent à une plus grande quantité de travail. Ce n'est pas seulement le prix nominal des choses, mais c'est encore leur prix réel, qui augmente par les progrès de la culture. La valeur de l'argent ne déchoit pas, mais celle des marchandises devient plus considérable.

L'avancement de la société produit aussi des effets différens sur les produits bruts. Ces derniers peuvent être divisés en trois classes. La première comprend ceux à la multiplication desquels l'industrie humaine ne peut rien : la seconde, ceux que l'industrie peut multiplier en proportion de la demande; la troisième, ceux où l'action de l'industrie humaine est soumise au hasard.

Les prix des produits de la première sorte peuvent s'élever excessivement, et leur hausse n'a pas de bornes certaines. On compte dans cette classe toutes les choses à l'égard desquelles la force productrice de la nature ne peut être ni dirigée, ni favorisée par les hommes, et qui, ne paraissant qu'en certaine quantité, sont dans le même temps si périssables, qu'on ne saurait les accumuler pour les conserver. Tels sont les oiseaux et poissons rares et singuliers, différentes sortes de gibier, en particulier tous les oiseaux de passage, et beaucoup d'autres choses. Quand l'opulence et le luxe croissent chez un peuple, la demande de ces denrées augmente à proportion, et cependant l'industrie humaine est incapable d'en faire trouver davantage qu'il n'y

en avait auparavant. Ainsi donc, leur prix peut monter, pour ainsi dire, à l'infini. Si les bécasses devenaient un objet particulier de mode sur la table des riches, il pourrait se faire qu'elles se vendissent jusqu'à vingt guinées et plus la pièce.

Les prix de la seconde sorte de produits ont de certaines bornes au milieu des progrès de la civilisation et de l'opulence. Ces produits sont d'abord les végétaux et animaux utiles que la nature produit d'elle-même avec tant de prodigalité, dans les pays incultes, qu'ils n'ont que peu ou point de valeur, et qu'à mesure que la culture s'avance, ils sont obligés de faire place à d'autres choses plus utiles. Alors leur prix diminue pendant long-temps, quoiqu'on en demande toujours de plus en plus. Leur valeur réelle augmente donc par degrés, jusqu'à ce qu'elle arrive au point qu'il est aussi avantageux de cultiver ces produits que de consacrer ses soins à quelqu'autre de ceux que l'industrie humaine peut faire venir sur les terres les plus fertiles. Mais leur prix ne peut pas aller plus haut; car, s'ils s'élevaient au-dessus de ce taux, on ne tarderait pas à employer plus de terrain et de travail pour en augmenter la quantité. Ainsi, par exemple, lorsque le labourage fait des progrès, le nombre des prairies naturelles diminue; la quantité de viande de boucherie diminue donc aussi; cependant le nombre des hommes augmente, et en même temps le besoin de viande; donc le prix du bétail s'élève peu-à-peu, jusqu'à ce qu'il devienne avantageux de cultiver la terre pour lui faire produire du fourrage; mais il ne peut pas aller plus haut; car, s'il le faisait, on consacrerait aux herbes une plus grande étendue de terre à blé, jusqu'à ce que le prix tombât. Il n'est point question ici des causes passagères qui peuvent produire un renchérissement extraordinaire de la viande de boucherie, comme la guerre ou les épizooties.

L'amélioration générale de la culture a, de même, pour effet ordinaire, de hausser les prix des produits de la troisième sorte, c'est-à-dire, de ceux à l'égard de la multiplication desquels l'action de l'industrie humaine est incertaine ou sujette au hasard. Cependant, comme leur multiplication est alternativement tantôt favorisée et tantôt traversée, leur prix peut demeurer sans changement à des périodes très-différens d'amélioration. Ainsi, rien n'est plus douteux que le succès d'un jour particulier de pêche ; mais, si on suppose la situation locale du pays connue, on peut déterminer avec assez de certitude combien il arrivera de poisson au marché du pays pendant le cours d'une année ou de plusieurs années.

L'effet naturel des progrès de l'avancement de la société sur les produits manufacturés est d'en faire tomber graduellement le prix réel. La diminution de la main d'œuvre est inévitable dans toutes les manufactures sans exception. L'invention de machines meilleures, la découverte de procédés plus perfectionnés, et la répartition plus convenable du travail, qui sont les suites nécessaires des progrès de la société, font qu'il faut infiniment moins de travail pour produire une quantité égale de marchandises. L'état florissant d'un peuple augmente sans contredit le salaire en général ; mais la grande diminution qu'éprouve la quantité qu'il fallait auparavant de travail, est plus que suffisante pour compenser la hausse du salaire.

Il est cependant quelques manufactures où le prix des matières brutes monte à tel point par le cours naturel des choses dans un pays bien cultivé, que tous les avantages produits par les progrès de l'industrie sont plus que compensés. Ainsi le renchérissement du bois balance et même au-delà dans la charpenterie, la menuiserie et la tabletterie tous

les avantages que ces professions peuvent tirer des meilleures machines, de la plus grande adresse, et de la distribution mieux entendue du travail. Mais, dans tous les cas où le prix réel des matières brutes n'augmente point, ou n'augmente pas trop, il est inévitable que celui des marchandises manufacturées baisse de beaucoup. Smith prouve cette proposition de la manière la plus lumineuse par les prix des ouvrages de coutellerie, serrurerie et quincaillerie à différentes époques. De son temps, on pouvait avoir à Londres, pour vingt schelings, un mouvement de montre meilleur que celui qu'on eût payé vingt livres sterling vers le milieu du dix-septième siècle. Cependant, il n'est pas de manufacture où la division du travail puisse être poussée plus loin, et où les machines soient susceptibles de plus de perfectionnement, que celles qui travaillent sur les métaux grossiers.

Toute amélioration dans l'état de la société contribue directement ou indirectement à faire monter la rente réelle de la terre, ou, ce qui revient au même, à augmenter la richesse réelle du propriétaire. C'est là déjà un résultat nécessaire des progrès de la culture des terres. La part du produit qui revient aux propriétaires doit augmenter, quand ce produit lui-même devient plus abondant. La rente de la terre est également accrue d'une manière immédiate par l'augmentation du prix réel des produits bruts, comme est le bétail; car ces produits ne peuvent renchérir que par suite des progrès de la culture. La rente devient encore indirectement plus forte par l'effet de toutes les améliorations qui surviennent dans les facultés productrices du travail des manufactures, et qui diminuent le prix de leurs produits. Le propriétaire échange contre des marchandises manufacturées la partie de son produit

brut qu'il ne peut consommer lui-même, ou le prix de cette partie. Ainsi donc, tout ce qui réduit le prix réel du produit de manufactures fait hausser celui des produits bruts. Une moindre quantité de ceux-ci devient l'équivalent d'une plus grande quantité des autres, et le propriétaire se trouve en état de se procurer plus d'objets de commodité, d'ornement ou de luxe qu'auparavant. De même, tout accroissement dans la richesse de la société, toute augmentation dans la quantité de travail utile qu'elle emploie, tend indirectement à faire hausser la rente des terres. Une partie de ce travail tourne toujours au profit du terrain. Quand on emploie plus de bras et de bêtes de somme à la culture du sol, le produit croît, et la rente du propriétaire augmente à proportion.

Les effets opposés naissent des circonstances contraires. Si la culture est négligée, si le prix de quelque partie du produit brut baisse, si celui des objets manufacturés augmente par la décadence des arts industriels, en un mot, si la richesse réelle de la société diminue, il faut que la rente de la terre baisse, et que la richesse du propriétaire devienne moins considérable.

Smith ajoute ici quelques remarques sur le rapport politique qui existe entre l'intérêt de l'état entier et les trois ordres d'hommes entre qui se partage naturellement le produit annuel d'un pays, la rente de la terre, le salaire du travail et les profits des fonds. D'abord le propriétaire est inséparablement lié avec l'intérêt général de la société; car tout ce qui appauvrit ou enrichit cette dernière, augmente ou diminue les revenus de l'autre. Mais ce sont précisément les hommes de cet ordre qui sont les moins éclairés sur leurs vrais intérêts. C'est la seule classe de la société, comme dit Smith, à qui

le revenu vient pour ainsi dire tout seul, sans coûter ni soin, ni peine, ni travail, sans exiger qu'on forme aucun plan, aucun projet. Or, cette situation si commode rend presque tous les propriétaires non-seulement ignorans, mais encore incapables de cette application d'esprit, sans laquelle on ne peut ni apprécier les mesures de l'autorité publique, ni en prévoir les conséquences.

Les gens de la seconde classe, ceux qui vivent de leur salaire, n'ont pas un intérêt aussi intimement uni avec celui de la société. L'ouvrier ne gagne davantage que quand la demande du travail augmente, ou quand, chaque année, on travaille plus que pendant le cours de la précédente. Mais lorsque la richesse de la société demeure quelque temps stationnaire, le salaire tombe aussitôt tellement, qu'à peine suffit-il à l'ouvrier pour nourrir lui et sa famille. Si la société va en déclinant, il tombe encore bien plus bas. On peut dire que le propriétaire gagne plus que l'ouvrier à la prospérité du pays; mais celui-ci, d'un autre côté, souffre moins de sa décadence. Mais l'ouvrier n'est pas non plus capable de concevoir ni en quoi consiste, à proprement parler, l'intérêt de l'état, ni comment son propre intérêt est lié avec celui de la société. D'abord il n'a pas le temps d'acquérir les instructions nécessaires, et ensuite, quand même il serait pleinement instruit, son éducation et son genre de vie ne lui permettent pas de juger. Aussi écoute-t-on rarement et considère-t-on encore moins sa voix dans les délibérations publiques, si ce n'est dans les cas où elle dégénère en cris turbulens; mais alors, il est communément excité et soutenu par ceux qui l'emploient, et qui se servent de lui moins pour lui faire du bien que pour assurer leur avantage personnel.

Le troisième ordre, composé des gens qui vivent de leurs profits, est dans un tout autre rapport avec l'intérêt général. Les profits ne s'élèvent et ne tombent pas avec la prospérité et le déclin de la société, comme la rente et le salaire. Au contraire, ils sont naturellement grands dans les pays pauvres, bas dans les contrées riches, et nulle part plus exorbitans que quand le pays court rapidement à sa ruine. L'intérêt de cet ordre n'a donc pas la même connexion avec l'intérêt général que celui des deux autres.

Parmi les différentes subdivisions qu'il comprend, les marchands et les manufacturiers sont ceux qui font ordinairement circuler les plus grands capitaux, et qui, à cause de leurs richesses, jouissent de la plus grande part dans la considération publique. Passant toute leur vie à former et à exécuter des projets, ils ont presque toujours plus de pénétration et d'intelligence que le commun des propriétaires. Mais, comme leurs spéculations roulent plutôt sur l'intérêt de leurs affaires personnelles que sur celui de la société, il ne faut pas trop s'en rapporter à leur jugement, même lorsqu'ils le donnent avec le plus d'intégrité et dans les meilleures intentions (ce qui n'est pas toujours arrivé). Leur supériorité sur le propriétaire ne consiste pas en ce qu'ils ont plus de connaissance de l'intérêt général, mais en ce qu'ils connaissent mieux que lui le leur propre. Aussi, leur arrive-t-il souvent d'en imposer à sa générosité, et de le déterminer à sacrifier son propre intérêt et celui du public, en persuadant à son esprit honnête, mais simple, que c'est leur intérêt à eux et non le sien qui est celui du public. Mais, au fond, dans tous les genres de commerce et de manufactures, l'intérêt du trafiquant diffère toujours de celui de la société, et lui est même souvent opposé. L'intérêt de tous les marchands est d'agrandir le

marché, et de diminuer la concurrence. L'agrandissement du marché peut quelquefois être utile au public, mais la diminution de la concurrence lui est constamment nuisible, et ne peut servir qu'à procurer aux trafiquans des profits plus gros qu'ils ne devraient équitablement l'être, et de les mettre à même de lever ainsi une taxe injuste sur leurs concitoyens. C'est pourquoi la proposition de toute nouvelle loi de commerce, qui émane de cette classe, doit toujours être écoutée avec la plus grande circonspection, et ne doit jamais être adoptée qu'après avoir été examinée long-temps et soigneusement avec scrupule et surtout avec beaucoup de défiance. Il faut se rappeler que la classe d'où elle vient a un intérêt séparé de celui du public, et que, comme elle est généralement intéressée à tromper les autres, et même à les opprimer, elle profite souvent des occasions qui se présentent pour essayer d'y parvenir.

Après ces recherches générales sur les sources de la richesse des nations, Smith examine comment il se forme des capitaux dans la société, les différentes natures dont ils sont, les divers emplois qu'on peut en faire, et les effets qui résultent de ces différens emplois.

Quand un homme a plus acquis qu'il ne peut consommer de suite, toute la réserve qu'il possède se divise en deux parties, l'une sur laquelle il compte pour son revenu, et qui s'appelle capital, l'autre qui sert à sa consommation. Cette dernière consiste ou dans la portion de tout son fonds qu'il a réservée pour cet effet, ou dans le revenu qu'il touche de temps en temps, de quelque source qu'il provienne, ou enfin, dans les choses qui ont été achetées les années précédentes soit avec le fonds de réserve, soit avec le revenu, et qui ne sont pas encore consom-

nées, comme les vêtemens, les meubles, les ustensiles de ménage, etc.

Un capital peut être employé immédiatement de deux manières différentes pour qu'il rapporte un revenu. De là la distinction des capitaux en fixes et circulans. La première manière consiste à produire, manufacturer, acheter des marchandises, pour les vendre ensuite avec profit. Ici le capital ne rapporte de profit que lorsqu'il sort des mains du propriétaire, ou qu'il est converti en autre chose. Les marchandises du marchand ne lui profitent que quand il les vend pour de l'argent, et l'argent ne lui rapporte à son tour que quand il l'échange contre des marchandises. Son capital sort donc toujours de chez lui sous une forme, et il y rentre sous une autre. Aussi ces capitaux; qui ne rapportent du profit que par le moyen de la circulation ou par suite d'échanges successifs, portent-ils le nom de capitaux circulans. La seconde manière d'employer l'argent est de l'appliquer à l'amendement des terres, à l'achat de machines et d'instrumens utiles pour les métiers, ou à d'autres choses qui rapportent un profit immédiat au propriétaire. Ces capitaux s'appellent fixes.

Le capital d'un individu peut être en partie fixe et en partie circulant, et, généralemment parlant, il est tous les deux, seulement dans des proportions différentes. Le capital d'un marchand est, en grande partie, circulant, et il doit l'être. Un marchand qui convertit beaucoup d'argent en capitaux fixes, comme, par exemple, en terres ou maisons, et qui veut cependant continuer son état autant que ses moyens le lui permettent, n'entend rien au commerce. Au contraire, chez un artisan ou un manufacturier, une grande partie du capital est toujours fixe, à cause du besoin d'outils et d'instrumens. Il y en a une bien plus forte portion encore fixée dans l'agriculture : car il faut

au fermier des bâtimens, des instrumens aratoires, des bêtes de somme, des semailles, etc. Le capital fixe n'est peut-être nulle part plus grand que dans les travaux d'exploitation des mines; d'où il résulte que, quand ces dernières ne sont pas fort riches, l'entrepreneur n'en retire qu'un assez faible profit.

Le capital d'un pays se partage, comme celui d'un individu, en trois portions distinctes. La première, destinée à la consommation immédiate, ne rapporte rien. Elle consiste en maisons, provisions d'alimens, vêtemens, meubles, etc.; car, à l'égard du public, ces choses ne sauraient jamais être considérées comme un capital, puisqu'elles ne contribuent point par elles-mêmes à accroître le revenu d'un pays, mais qu'elles sont immédiatement consommées, ou destinées à l'être. Une maison peut rapporter un revenu en la louant; mais il faut que le locataire tire son loyer de quelqu'autre revenu, en sorte que les maisons ne sont d'aucun rapport pour le public. Il se peut donc faire qu'une ville qui s'appauvrit renferme de belles et grandes maisons, sans que la magnificence de ses bâtimens retarde la décadence générale. Le loyer que payent les étrangers est compensé, ou même souvent outrepassé de beaucoup par celui que les indigènes du pays sont obligés de payer quand ils voyagent dans d'autres contrées. Londres gagne beaucoup à louer des logemens aux étrangers; mais combien les Anglais ne dépensent-ils pas hors de chez eux? Il n'en résulte donc pas la moindre différence par rapport au total des revenus de la nation anglaise. Lorsqu'un peuple défend aux individus qui le composent de voyager hors des limites de son territoire, aucun étranger non plus ne vient le visiter.

La seconde portion du capital d'une nation est le capital fixe, dont le caractère distinctif est qu'il rap-

porte un revenu sans changer de maître ou sans circuler. Il consiste dans les machines et instrumens de diverses matières, dans les bâtimens dont on peut retirer du profit, comme auberges, magasins, écuries, fermes, fabriques, etc., qu'on ne doit pas considérer comme habitations, mais comme branches de commerce, dans les sommes consacrées à l'amélioration et au défrichement des terres, enfin, dans les talens utiles de tous les habitans du pays.

La troisième partie du fonds général de la société est le capital circulant, qui se distingue en ce qu'il ne rapporte de revenu qu'en passant d'une main dans une autre. Il se compose aussi de quatre choses; l'argent qui est l'instrument de la circulation des autres parties; la provision de vivres destinée à être vendue; les matières brutes ou imparfaitement travaillées; les marchandises finies qui se trouvent dans les mains des artisans, artistes, fabricans et marchands. De ces quatre parties, il en est trois, les vivres, les matières et les denrées finies qui, chaque année, ou dans un laps de temps plus ou moins long, sortent du capital circulant, et entrent dans le capital fixe, ou dans le fonds réservé pour la consommation immédiate.

Tout capital fixe vient originairement d'un capital circulant, et il a toujours besoin de ce dernier pour se maintenir. Un capital fixe ne peut non plus donner de revenu que par le moyen d'un capital circulant. Les machines et les instrumens qui appartiennent à une manufacture ont beau être dans le meilleur état possible, on n'en retirera rien, si on ne se procure, à l'aide d'un capital circulant, les matières sur lesquelles on les emploie, et si les ouvriers ne reçoivent point leur salaire.

Le but final du capital, tant circulant que fixe, est la conservation et l'augmentation du fonds des-

tiné à la consommation immédiate. C'est avec ce fonds que les hommes fournissent aux frais de leur subsistance, de leur habillement et de leur logement. Ils sont riches ou pauvres, suivant que les deux sortes de capitaux leur fournissent un fonds plus ou moins considérable pour leur consommation immédiate.

Comme on détache chaque année une si forte partie du capital circulant de la société, pour la placer dans les deux autres grandes branches du fonds général, il faut que ce capital circulant, pour ne pas cesser bientôt d'exister, soit continuellement réparé par de nouvelles acquisitions. Ces réparations proviennent de trois sources, le produit des terres, celui des mines, et celui des pêcheries, sources qui fournissent sans cesse de nouveaux alimens et de nouvelles matières, dont une partie devient ouvrage manufacturé parfait; et ces trois portions, prises ensemble, remplacent peu-à-peu les vivres, les matières et l'ouvrage fini détachés du capital circulant. Les mines produisent aussi de quoi conserver et accroître la portion de ce capital qui consiste en argent. En effet, l'argent n'est pas, comme les trois autres parties du capital circulant, détaché de ce dernier dans l'intention de l'incorporer aux deux autres branches du fonds général de la société; mais, cependant, à l'instar du plus grand nombre de choses, il finit par dépérir, et il diminue par l'usage, par les pertes, ou par son passage chez l'étranger, de sorte qu'il exige des réparations continuelles, quoiqu'à la vérité bien moins considérables.

Les terres, les mines et les pêcheries ont, à leur tour, besoin, pour être exploitées, d'un capital fixe et d'un capital circulant, et leur produit remplace, avec le profit qui en résulte, non-seulement ces

capitaux, mais encore tous les autres qui existent dans la société. Le fermier remplace les vivres que le manufacturier consomme, et les matières qu'il travaille chaque année; le manufacturier à son tour remplace les denrées que le laboureur a usées ou consommées dans le même espace de temps. Cet échange a lieu annuellement entre ces deux classes d'hommes, quoiqu'il arrive rarement que les produits bruts de l'un et les produits ouvrés de l'autre soient troqués d'une manière immédiate et directe. Il est rare que le fermier vende son grain, son bétail, son chanvre, sa laine, à ceux qui lui fournissent ses habits, ses meubles et ses outils. Il les vend pour de l'argent, avec lequel il achète les produits manufacturés quand il lui plait, et à mesure qu'il en a besoin.

La terre elle-même remplace, au moins en partie, les capitaux employés aux pêcheries et aux mines. C'est à l'aide de ses produits qu'on tire le poisson de l'eau, et c'est avec le secours de ceux qui croissent à la surface du sol qu'on arrache les trésors enfouis dans les entrailles de la terre. Si les terres, les mines et les pêcheries sont naturellement d'une égale fécondité, la quantité de leurs produits est proportionnée à la grandeur des capitaux qu'on y emploie, et à l'habileté avec laquelle on se sert de ces capitaux. Si les capitaux sont égaux et employés avec une égale habileté, le produit est en proportion de la fécondité naturelle.

Dans tous les pays où il y a quelque sûreté pour la propriété, tout homme doué du bon sens ordinaire, emploie les fonds dont il peut disposer à se procurer une jouissance actuelle, ou à se ménager un profit à venir. S'il s'en sert pour se procurer une jouissance actuelle, c'est un fonds réservé pour la consommation immédiate. S'il le place pour en retirer un

profit à venir, il faut ou qu'il le garde entre ses mains, ou qu'il le confie à d'autres. Dans le premier cas, c'est un capital fixe, et dans le second c'est un capital circulant. Un homme serait privé de tout bon sens, si, la propriété étant le moins du monde assurée, il n'employait pas de l'une ou de l'autre de ces trois manières les fonds dont il peut disposer, qu'ils soient à lui, ou qu'il les ait empruntés.

Il faut, dans le revenu total des habitans d'un pays, comme dans le rapport d'un bien particulier, distinguer le revenu net, ou ce qui reste, déduction faite de toutes dépenses, du revenu brut dont on n'a pas encore défalqué ces dépenses. Le revenu net est ce qui reste après qu'on a déduit tout ce qu'il faut débourser pour l'entretien du capital fixe et du capital circulant, ou, en d'autres termes, ce qu'une personne peut employer, sans entamer ses capitaux, à sa consommation immédiate, c'est-à-dire, à sa subsistance, à sa commodité et à ses plaisirs. La richesse réelle du pays ne doit donc pas se calculer d'après le revenu brut, mais d'après le revenu net.

Il faut que le capital fixe soit exclus du revenu net; mais le capital circulant ne se trouve pas dans le même cas. Des quatre parties qui le composent, l'argent, les vivres, les matières brutes et l'ouvrage fini, les trois dernières en sont déduites de temps en temps, et incorporées, soit au capital fixe, soit aux fonds consacrés à la consommation immédiate. Tout ce qui ne va pas à l'un, va infailliblement à l'autre, et fait partie du revenu net de la société. Ainsi donc, aucune portion du capital circulant n'est enlevée au revenu net, si ce n'est celle qui sert à l'entretien du capital fixe.

A cet égard, on doit bien distinguer la situation d'un particulier de celle d'une société. Le capital circulant du premier n'est jamais partie intégrante de

son revenu net, lequel consiste toujours dans ses profits. Au contraire, dans la société, ce qui est actuellement encore capital circulant de l'un ou de l'autre de ses membres, peut devenir un jour revenu net pour elle. Les marchandises renfermées dans la boutique d'un marchand ne font pas partie du fonds réservé pour sa consommation immédiate, mais ceux qui les achètent chez lui peuvent les consacrer à la leur, et la chose peut avoir lieu sans que ni le marchand, ni les acheteurs n'endommagent leur capital. Le marchand reçoit le prix de ses denrées, remboursé avec profit par les acheteurs, et ces derniers peuvent avoir fait leurs achats avec le simple profit de leur capital.

De toutes les parties du capital circulant d'une société, l'argent est la seule dont l'entretien puisse causer une diminution dans le revenu net de cette même société. Sous ce rapport, l'argent, quoique faisant partie du capital circulant, a beaucoup de ressemblance avec le capital fixe.

1.° Il faut que l'argent qui circule dans une société soit d'abord acquis, et ensuite réparé toujours à mesure qu'il se dissipe. Il faut donc une certaine dépense, qui est une déduction du revenu net de la société. En effet, une quantité considérable de matières précieuses d'or et d'argent et de travail recherché, au lieu de servir immédiatement aux besoins ou aux plaisirs des individus, doit servir à la production d'un instrument de commerce, avec le secours duquel les choses utiles ou agréables, qui existent dans la société, peuvent être réparties avec plus de facilité entre ses différens membres.

2.° Comme les instrumens et les machines des métiers, qui composent le capital fixe des individus, ne font partie ni de leur revenu brut, ni moins encore de leur revenu net, de même l'argent, comme

instrument à l'aide duquel tout le revenu de la société se distribue régulièrement entre ses membres, ne fait pas non plus partie de ce revenu. La grande roue qui entretient la circulation des biens diffère absolument elle-même des biens qu'elle fait circuler. Si donc nous voulons calculer le revenu de la société, soit net, soit brut, il faut déduire de la somme de marchandises et d'argent qui circule par année, toute la valeur de l'argent, dont il n'y a pas un denier qui puisse entrer dans l'évaluation de ce revenu.

S'il nous arrive ordinairement de calculer le revenu d'un homme d'après le nombre de pièces de métal qui lui sont payées chaque année, c'est parce qu'en effet le pouvoir qu'a cet homme de se procurer des objets utiles, ou la valeur des marchandises qu'il peut acheter, s'apprécie de la manière la plus exacte et la plus sûre, d'après la somme des pièces de métal qu'il possède. Mais c'est toujours ce pouvoir ou la somme des objets eux-mêmes qui forme, à proprement parler, l'essence de son revenu. Ce qui est vrai à cet égard, par rapport à un individu, l'est également par rapport à la société entière. Chez l'individu, la somme d'argent qu'il reçoit par année est souvent l'équivalent juste de son revenu réel, de sorte que c'est l'expression la plus courte et la meilleure pour en indiquer la valeur. Mais, dans une société, la masse d'argent qui circule n'est, en aucune manière, l'équivalent du revenu de tous les membres. La même guinée qu'un homme paye aujourd'hui pour sa dépense hebdomadaire, peut payer demain celle d'un autre, et après demain celle d'un troisième. Nécessairement, donc, le montant de toutes les pensions que les habitans d'un pays payent pendant le cours d'une année, doit être bien supérieur à la somme des pièces de métal qui circulent annuellement dans ce même pays. Au con-

traire, il faut que ces pensions soient précisément égales en valeur au pouvoir d'acheter des marchandises qu'elles procurent à ceux qui les reçoivent. Mais elles constituent le revenu des personnes à qui elles sont payées; ce revenu ne doit donc pas être apprécié d'après la somme des pièces de métal qui circulent, et dont le montant est si fort au-dessous de sa valeur, mais d'après la quantité des marchandises qui, à mesure que ces pièces passent de main en main, peuvent être achetées avec elles par ceux qui les reçoivent. Donc l'argent, comme grande roue de la circulation, comme grand instrument du commerce, fait une partie fort précieuse du capital de la société, mais n'en fait pas une de son revenu.

3.° Les machines et les instrumens des métiers ressemblent encore à la partie du capital circulant que l'argent constitue, en ce que, comme toute épargne, dans l'établissement et l'entretien de ces machines, augmente le revenu net de la société, lorsqu'elle ne diminue point le pouvoir productif du travail, de même toute épargne dans les dépenses pour amasser et entretenir un certain trésor d'argent, quand il est possible de la faire, fournit un avantage égal à la société. Smith applique cette proposition à la substitution du papier à l'or et à l'argent monnoyés : le papier est un instrument bien moins cher que ces métaux, et cependant tout aussi commode qu'eux dans certaines opérations de commerce, quoiqu'il faille cependant apporter la plus grande circonspection lorsqu'on le destine à remplir cet usage.

Smith examine ensuite la manière dont les fonds s'accumulent pour former un capital, et la différence qui existe entre le travail productif et non-productif. Parmi ceux dont le travail ne produit rien, mais qui peuvent, d'ailleurs, être des hommes utiles et très-estimables, se rangent le souverain et tous les fonc-

tionnaires d'état, les ecclésiastiques, les gens de loi, les médecins, les gens de lettres, les comédiens, les bouffons, les musiciens, les domestiques, etc. Au contraire, le travail du manufacturier est productif, parce qu'il ajoute à la valeur des matières sur lesquelles il s'exerce. Mais il faut que tous les ouvriers subsistent du produit annuel de la terre et du travail du pays. Ce produit a, nécessairement, toujours des bornes. Donc, plus l'entretien du travail non-productif coûte, moins il reste pour celui du travail productif, et *vice versâ*. De même le produit de l'année suivante sera plus grand ou plus petit, parce qu'à l'exception de ce que la terre donne d'elle même, tout est le fruit du travail productif.

Le produit total de la terre et du travail d'un pays se partage en deux parts. L'une d'elles, et souvent la plus grande, est d'abord destinée à remplacer le capital, ou à renouveler les vivres, les matières premières et l'ouvrage fait. L'autre doit former le revenu de chacun, soit comme profit des fonds, soit comme rente de la terre. La première partie ne s'emploie jamais à l'entretien du travail non productif, et ne sert qu'à payer le salaire du travail productif. La seconde, au contraire, n'a pas d'usage fixe : elle peut entretenir indifféremment le travail qui produit quelque chose, comme celui qui ne produit rien.

Ceux qui travaillent sans rien produire vivent de la partie des richesses nationales qu'on peut considérer comme revenu, c'est-à-dire, du profit des fonds, ou de la rente de la terre. Ces deux sortes de revenus appartiennent communément à ceux des propriétaires entre les mains desquels il reste le plus de leurs rentes, après qu'ils ont déduit les sommes nécessaires à leur consommation, et qui peuvent employer cet excédent à l'entretien de gens productifs ou de gens qui ne le soient pas, quoiqu'ils

paraissent avoir de la préférence pour ceux-ci. La dépense d'un grand seigneur nourrit plus d'oisifs que de personnes laborieuses. Le riche marchand n'entretient, il est vrai, que des ouvriers avec son capital, mais ordinairement il fait de son revenu un usage tel qu'il entretient la même classe de gens que celle à la subsistance de laquelle les revenus du seigneur sont en grande partie consacrés. Donc la proportion entre la classe productive et la classe non productive dépend beaucoup dans un pays de la proportion entre la partie du produit annuel qui est destinée à remplacer les capitaux, et celle qui forme le revenu de chacun, comme rente ou comme profit. Cette dernière proportion est différente dans un pays riche et dans un pays pauvre.

Dans les contrées riches, la partie du produit annuel qui sert à remplacer les capitaux placés est non-seulement plus grande en elle-même, mais encore supérieure à celle dont le but est de fournir un revenu. Le rapport des fonds destinés à l'entretien du travail productif, à celui des fonds dont l'emploi demeure indéterminé, et qui servent à nourrir la classe qui ne produit rien, est plus à l'avantage de ces derniers. C'est cette proportion qui détermine nécessairement le caractère des habitans, quant à la paresse ou à l'adresse. Dans les villes marchandes et manufacturières, la classe inférieure du peuple est industrieuse, économe et aisée. Au contraire, dans les villes qui doivent leur splendeur au séjour constant ou périodique d'une cour, et où les pauvres vivent principalement de la dépense des riches, le peuple est paresseux, dissolu et pauvre, comme à Rome, à Versailles. On peut donc poser en principe que l'industrie règne où les capitaux consacrés au travail productif prédominent, et que la paresse l'emporte, si les revenus sont plus forts que les capitaux.

Ce n'est pas l'industrie, mais l'économie qui est la cause immédiate de l'augmentation des capitaux. L'industrie fournit, à la vérité, les choses que l'économie amasse; mais elle a beau acquérir, si celle-ci n'épargne point, jamais il ne se formera de capital, ou jamais le capital existant ne grossira. L'économie augmente les fonds destinés à entretenir la classe productive, et par là elle tend à augmenter le nombre de ceux dont le travail ajoute de la valeur aux matières sur lesquelles ils s'exercent. Elle augmente donc la valeur échangeable du produit annuel de la terre et du travail du pays. A la quantité de travail existante déjà dans le pays elle ajoute de nouveaux travaux, lesquels à leur tour impriment une nouvelle valeur au produit annuel.

Le prodigue, qui ne borne point sa dépense à son revenu, prend sur son capital. En diminuant les fonds destinés à entretenir le travail productif, il diminue, autant qu'il est en lui, la quantité de ce travail, et, par suite, la valeur du produit annuel, source réelle de la richesse du pays et du revenu des habitans. Si la prodigalité de quelques-uns n'était point compensée par l'économie de quelques autres, les prodigues, qui nourrissent le fainéant du pain de l'homme laborieux, ruineraient non-seulement eux-mêmes, mais encore leur pays. Le cas est le même quand le prodigue ne dépense son argent que pour les marchandises indigènes; car il emploie chaque année une quantité d'argent à l'entretien de mains oisives, dont le travail manquant au produit annuel du pays et des habitans, ce produit doit nécessairement aussi diminuer chaque année de valeur. Si la dépense du prodigue ne porte pas sur des marchandises fabriquées chez l'étranger, il est vrai que la même quantité d'or et d'argent reste toujours dans le pays; mais la prodigalité n'en cause pas moins de

grands dégâts. Si la quantité de produits utiles que le prodigue a distribués aux gens oisifs avait été donnée à des personnes laborieuses, l'argent serait également resté dans le pays, mais en outre les produits consommés se seraient en quelque sorte reproduits à valeur égale : il y aurait donc eu à-la-fois deux valeurs au lieu d'une, l'argent et les fruits du travail.

D'ailleurs, la diminution du produit annuel d'une nation diminue aussi l'argent peu-à-peu. C'est l'argent qui fait circuler les objets de consommation. Donc la quantité qui peut en être employée annuellement dans un pays, est déterminée par la valeur des marchandises de consommation qui circulent. Ces marchandises sont, ou le produit immédiat de la terre et du travail, ou les choses achetées avec ce produit. Il faut donc que leur valeur diminue à mesure que diminue celle du produit, et avec elle aussi la quantité d'argent qui peut servir à leur circulation. Mais l'argent que cette diminution annuelle du produit retire chaque année de la circulation ne doit pas pour cela demeurer à rien faire. L'intérêt du possesseur est de l'utiliser. Mais comme on ne peut l'employer au dedans, on l'envoie au dehors, et on s'en sert pour acheter des objets de consommation qui puissent se débiter dans le pays. De cette manière, l'exportation annuelle de l'or et de l'argent remplace pendant quelque temps ce qui manque au produit annuel du pays pour sa consommation. L'exportation de l'argent n'est donc pas alors la cause, mais l'effet de la décadence, et elle peut même pendant quelque temps soulager la misère publique qui accompagne toujours le déclin des nations.

Au contraire, si la valeur du produit annuel d'un pays s'accroît, la masse d'argent doit nécessairement y augmenter aussi. La valeur des marchandises qui circulent devient plus grande : il faut donc plus d'ar-

gent pour les faire circuler. On emploie naturellement alors une partie du produit accru à se procurer de l'or et de l'argent partout où on peut en avoir, afin de s'en servir pour la circulation du reste. L'augmentation des métaux précieux est donc, dans ce cas, la suite et non la cause de la prospérité publique croissante. Mais l'or et l'argent s'achètent partout aux mêmes conditions. La nourriture, le vêtement, le logement, la subsistance et le profit de tous ceux dont le travail ou les fonds sont employés à tirer l'argent des mines, et à le mettre en vente, doivent entrer dans son prix, au Pérou comme en Angleterre. Le pays qui peut en donner ce prix ne sera pas long-temps sans en avoir la quantité dont il a besoin, et nul pays n'en conservera long-temps non plus la quantité qui ne lui est pas nécessaire.

De quelque manière donc qu'on considère la richesse réelle et le revenu d'un pays, qu'on les fasse consister ou dans la valeur du produit annuel du sol et du travail, comme le bon sens l'indique, ou dans la quantité des métaux précieux qui y circulent, ainsi que les préjugés le veulent, sous tous ces aspects, le prodigue paraît être l'ennemi du public, et l'économe son bienfaiteur. Le mauvais emploi de l'argent a du reste les mêmes résultats que la prodigalité. Tout projet mal conçu, ou qui échoue, dans l'agriculture, les mines, les pêcheries, le commerce, et les manufactures, diminue de même les fonds destinés à l'entretien du travail productif.

Smith fait d'excellentes remarques psycologiques sur la passion de la dépense, et sur le goût de l'économie. Ce qui porte à la profusion, c'est le désir des jouissances actuelles. Cette passion, quoiqu'elle puisse être violente et difficile à maîtriser, n'est cependant qu'accidentelle et de peu de durée. On est porté à l'économie par le désir d'améliorer sa con-

dition, désir qui est généralement calme et exempt de passion, mais qui naît avec nous, et ne nous quitte qu'au tombeau. Peut-être n'y a-t-il point, entre le commencement et la fin de l'existence, un seul instant où l'homme soit assez satisfait de son état pour ne pas désirer qu'il s'y fasse une amélioration quelconque. La plupart des hommes ne connaissent que l'augmentation de fortune pour améliorer leur condition; c'est là au moins le moyen qui se présente le plus naturellement à chacun. Mais on ne peut augmenter sa fortune qu'en épargnant chaque année quelque partie de ce qu'on acquiert, et en amassant ces économies. Smith conclut de là que, quoique la passion de la dépense domine presque tous les hommes dans certaines occasions, et certains d'entr'eux dans presque toutes, cependant la plupart, si on les considère durant tout le cours de leur vie, semblent être dominés par le principe de l'économie, et même lui accorder une grande prééminence.

Il en est généralement de même pour les actions sages, couronnées de succès, et pour les entreprises folles qui ne réussissent pas. Le nombre des premières surpasse de beaucoup celui des secondes. On entend, à la vérité, souvent se plaindre de banqueroutes; mais le nombre des banqueroutiers est bien petit en comparaison de celui des marchands et artisans qui vivent et s'enrichissent de leur profession. Il n'y a pas de plus grand malheur pour l'honnête homme que la triste nécessité de faire banqueroute : il tâche donc, autant que possible, de l'éviter. On ne peut toutefois disconvenir qu'il n'y ait des insensés et des fripons, que cette raison ne retient point, comme il est des larrons assez effrontés pour voler jusque sous la potence élevée pour leur supplice.

Il est rare ou même il n'arrive jamais que la pro-

digalité des particuliers influe beaucoup sur la prospérité d'une nation; mais c'est la mauvaise conduite du gouvernement qui peut l'apauvrir. Dans bien des pays, les revenus publics sont employés, en totalité ou en grande partie, à l'entretien de gens qui ne produisent rien. Telles sont toutes les personnes attachées à la cour, à l'église, à l'armée, à la marine. Si une armée acquiert quelque chose en temps de guerre, ce n'est toutefois jamais assez pour compenser même les dépenses qu'elle occasione pendant la durée des hostilités. Il faut donc que ces gens-là *vivent* du travail des autres. Mais si on les multiplie au-delà du besoin, ils peuvent tant consommer dans une année qu'il ne reste plus assez pour entretenir les ouvriers dont le travail aurait, l'année suivante, *donné* naissance à la même quantité de produit. Cette diminution du produit du travail annuel accroît toujours d'année en année, et nulle économie de la part des particuliers ne peut réparer les effets funestes de ce défaut de conduite de la part du gouvernement. L'expérience constate toutefois que ce résultat fâcheux a lieu fort rarement. D'un côté, les gouvernemens ne tardent pas à sentir les suites de la prodigalité, ou les murmures du peuple les y rendent attentifs. D'un autre côté, l'intérêt particulier de chaque homme est assez fort pour arrêter les progrès des erreurs d'administration publique, de sorte qu'il continue toujours d'y avoir des fonds suffisans pour l'entretien du travail productif.

Smith développe maintenant la nature et les effets des fonds prêtés à intérêts. L'emprunteur se sert des fonds qu'on lui prête, ou comme d'un capital, ou comme d'un fonds destiné pour sa consommation immédiate. Dans le premier pas, il peut rendre le capital et payer les intérêts sans aliéner son bien, sans prendre sur aucune source de son revenu. Dans

le second, il agit en prodigue, et dissipe à entretenir des gens oisifs ce qui était destiné à faire subsister les gens industrieux. Il ne peut alors ni rembourser le capital, ni payer les intérêts, sans aliéner ou diminuer quelqu'autre source de revenu, comme la propriété ou la rente d'une terre.

On peut dire en toute assurance que les fonds prêtés à intérêt sont beaucoup plus souvent employés de la première manière que de la seconde. Un homme qui emprunte pour acquérir a toujours plus de crédit auprès du riche financier. Celui qui emprunte pour dépenser est bientôt ruiné, et celui qui lui prête ne tarde pas à se repentir de sa sottise. Il est donc, dans tous les cas, contraire aux intérêts des deux parties contractantes de prêter et d'emprunter pour que les choses arrivent comme dans ce dernier cas, à moins qu'il ne s'agisse d'intérêts exorbitans.

Presque tous les prêts à intérêt se font en monnaie, soit de papier, soit d'or ou d'argent. Mais ce dont l'emprunteur a réellement besoin, et ce que le prêteur lui fournit en réalité aussi, c'est la valeur de l'argent, les marchandises qu'il peut acheter, et non l'argent lui-même. Par le moyen du prêt, le prêteur transporte, pour ainsi dire, à l'emprunteur son droit à une certaine portion du produit annuel des terres et du travail du pays, pour en user comme il lui plaira. La quantité des fonds qui sont prêtés à intérêt dans un pays, ne se règle donc pas sur la quantité du numéraire ou du papier monnaie existante dans ce pays, et qui ne sert que d'instrument aux différens prêts, mais d'après la valeur de la partie du produit annuel qui sert à remplacer, non un capital en général, mais un capital que le propriétaire ne veut pas prendre la peine de faire valoir lui-même. Comme ces sortes de capitaux sont communément prêtés et remboursés en argent, ils

constituent ce qu'on appelle les capitaux en porte-feuille, lesquels diffèrent de ceux qui sont placés dans le commerce et les manufactures, parce que, quoique ces derniers consistent de même en argent, le propriétaire s'en sert lui-même pour produire une chose différente.

A mesure qu'il se fait une augmentation dans la partie du produit annuel, qui, à mesure qu'elle sort de la terre, ou des mains de l'ouvrier, est destinée à remplacer un capital, il s'en fait aussi une proportionnée dans les capitaux de porte-feuille. En effet, l'augmentation de ces capitaux particuliers dont les propriétaires veulent tirer un revenu, sans se donner la peine de les faire valoir eux-mêmes, accompagne naturellement l'augmentation générale des capitaux.

A mesure que les fonds à prêter à intérêt augmentent, l'intérêt, ou le prix qu'il faut payer pour l'usage de ces fonds, diminue nécessairement, non-seulement parce que le prix des choses baisse à proportion que leur quantité augmente, mais encore par l'effet de quelques causes particulières. Quand les capitaux croissent dans un pays, les profits qu'on peut en retirer diminuent toujours. Il devient de plus en plus difficile de trouver un moyen d'y employer avantageusement un nouveau capital. De là résulte une concurrence entre différens capitaux, parce que le propriétaire de l'un cherche à profiter, pour utiliser ses fonds, des circonstances dont un autre s'est servi pour faire valoir les siens. Mais, dans la plupart des cas, il ne peut espérer de supplanter ce dernier qu'en offrant des conditions plus favorables aux personnes avec lesquelles il traite. Non-seulement il faut qu'il donne à meilleur marché ce qu'il vend, mais encore il faut quelquefois qu'il achète plus cher pour pouvoir trouver à vendre. Les fonds destinés à l'en-

tretien du travail productif allant toujours en croissant, on demande continuellement davantage de ce travail. Les ouvriers se procurent aisément du travail; mais chaque jour il devient plus difficile aux capitalistes de trouver des ouvriers à employer. Ainsi donc la concurrence des propriétaires fait d'un côté hausser le salaire du travail, et de l'autre baisser les profits des fonds. Mais quand les profits qu'on peut tirer d'un capital diminuent de cette manière, et, pour ainsi dire, par les deux bouts, il faut de toute nécessité que le prix à payer pour l'usage de ce capital diminue avec eux.

Dans certains pays, les lois défendent de prêter de l'argent à intérêt. C'est une défense injuste et nuisible. Comme on peut partout tirer quelque parti de l'argent, il est juste que partout on paye quelque chose pour l'usage qu'on en fait. Le règlement dont il s'agit ne prévient pas le mal de l'usure, et l'expérience démontre qu'il ne fait, au contraire, que l'aggraver. Le débiteur est alors obligé de payer non-seulement pour l'usage de l'argent, mais encore pour le risque que son créancier court en enfreignant la loi. Il est en quelque sorte obligé d'assurer son créancier contre les peines décernées à l'usure.

Si les intérêts sont permis dans un pays, les lois, afin de prévenir les extorsions de l'usure, fixent communément le plus haut taux qu'on puisse prendre sans encourir une peine. Ce taux doit toujours être un peu au-dessus du plus bas prix courant. S'il était fixé au-dessous, la fixation établie par la loi ressemblerait à une prohibition totale. Le créancier ne prêterait pas son argent pour moins que n'en vaut l'usage, et le débiteur devrait lui payer le risque qu'il court en acceptant la valeur entière de cet usage. Si on fixait le taux au plus bas prix courant, ceux qui pourraient donner les meilleurs sûretés ne

trouveraient plus crédit chez les honnêtes gens qui respectent les lois de leur pays ; ils seraient donc forcés de recourir à des usuriers, qui finiraient par les ruiner. Si l'intérêt était fixé, dans un pays riche, à huit ou à dix pour cent, la plus grande partie de l'argent à prêter serait confiée à des prodigues ou à des faiseurs de projets, seules personnes qui voudraient le prendre à un si gros intérêt. Les gens sages, qui ne veulent donner, pour l'usage de l'argent, qu'une partie de ce qu'il est vraisemblable qu'ils gagneront en le faisant valoir, ne se mettraient pas sur les rangs pour emprunter. Une grande partie du capital du pays serait donc soustraite aux mains probablement les plus capables d'en tirer un bon parti, et serait abandonnée aux gens les plus propres à la consumer et à la détruire. Si, au contraire, le taux légal de l'intérêt est fixé un peu au-dessus du taux courant le plus bas, ordinairement alors les gens circonspects obtiennent la préférence sur les prodigues et les personnes portées à de folles entreprises. Celui qui prête l'argent tire des premiers presqu'autant d'intérêt qu'il oserait en prendre des derniers, et son argent se trouve dans des mains plus sûres. Une grande partie du capital du pays tombe ainsi au pouvoir des personnes les plus capables de le faire valoir avec avantage.

Au reste, il n'est pas de loi qui puisse réduire l'intérêt au-dessous du taux courant le plus bas qui existe à l'époque où elle est portée. Qu'un édit mette à quatre pour cent le taux de l'intérêt qui était à cinq, on n'en continuera pas moins de prêter à cinq pour cent, et on trouvera mille moyens d'éluder la loi.

Le prix des terres dépend toujours du taux de l'intérêt. Celui qui possède un capital dont il veut retirer un revenu sans se donner la peine de le faire valoir lui-même, n'a qu'à opter entre deux partis,

celui d'acheter une terre, ou celui de placer à intérêt. La plus grande sûreté d'une terre, jointe à quelques autres avantages qui accompagnent presque partout ce genre de propriété, dispose généralement le riche à se contenter du moindre revenu tiré d'un bien foncier, de préférence à celui qu'il obtiendrait de son argent placé à intérêt. Ces avantages de la possession d'une terre suffisent généralement pour compenser une faible différence de revenu; mais cette différence ne doit pas outrepasser un certain terme, autrement nul propriétaire de fonds ne voudrait acheter de terres, et le prix de ces dernières ne tarderait pas à tomber; et si, d'un autre côté, les avantages de la possession en territoire faisaient beaucoup plus que compenser la différence de revenu, chacun voudrait bientôt acheter des terres, ce qui hausserait le prix de celles-ci. Le taux courant de l'intérêt est plus haut en France qu'en Angleterre : or, les terres se vendent communément ici, au denier trente, et là, au denier vingt.

Tout capital peut s'employer de quatre manières différentes : 1.° à produire les matières brutes annuellement nécessaires pour l'usage et la consommation de la société ; 2.° à manufacturer ces matières brutes, et leur donner une forme qui les rende propres à l'usage et à la consommation; 3.° à transporter les produits bruts ou manufacturés des lieux où ils abondent dans ceux où ils manquent; 4.° à diviser ces produits en petites portions pour l'usage des différens consommateurs. Chacune de ces quatre méthodes est essentiellement nécessaire à l'existence et à l'extension des trois autres. Chacune est indispensable au bien général de la société.

Ceux qui emploient leurs capitaux de l'une ou de l'autre de ces quatre manières sont eux-mêmes des ouvriers productifs. Quand leur travail est bien dirigé,

il se réalise, et se fixe dans l'objet ou la marchandise vénale sur lequel il s'exerce, et au prix duquel il ajoute communément au moins autant qu'il coûte, c'est-à-dire, autant que les ouvriers consomment. Les profits du fermier, du manufacturier, du marchand en gros et de celui en détail, viennent tous du prix des marchandises que les deux premiers produisent, et que les derniers achètent et vendent. Cependant, le même capital, employé de l'une ou de l'autre de ces quatre manières, produira immédiatement des quantités fort différentes de travail productif, et augmentera médiatement aussi, dans des proportions très-différentes, la valeur du produit annuel de la terre et du travail.

De tous les capitaux, il n'y en a pas qui mette une plus grande quantité de travail productif en mouvement que celui du laboureur. Ici la nature travaille avec l'homme; et quoique son travail ne coûte rien, le produit en a sa valeur comme celui des ouvriers qui coûtent le plus. Les opérations les plus importantes de l'agriculture semblent avoir pour but moins d'augmenter que de diriger la fertilité du sol, afin qu'il produise les plantes les plus utiles à l'homme. Ainsi, le capital consacré à l'agriculture, n'occasione pas seulement une quantité plus grande de travail productif qu'un capital égal employé dans une manufacture, mais encore produit, par ce même travail, une valeur plus considérable, et augmente conséquemment aussi le produit annuel du pays, la richesse réelle et le revenu véritable de ses habitans. De toutes les manières dont un capital peut être placé, celle-là est, sans contredit, la plus avantageuse à la société.

Les capitaux employés à l'agriculture et au commerce de détail demeurent toujours dans l'intérieur de l'état. Ils appartiennent communément aussi à

des membres de la société. Au contraire, le capital d'un commerçant en gros n'a point de résidence fixe et nécessaire : il peut errer d'un lieu dans un autre, suivant qu'il peut acheter à meilleur marché ou vendre plus cher. Il faut, de toute nécessité, que le capital du manufacturier réside où est sa fabrique; mais le lieu où celle-ci se trouve n'est pas toujours déterminé nécessairement par sa nature. Elle peut être à une grande distance de l'endroit où croissent les matières, et de celui où les marchandises se consomment.

Il importe peu que le marchand dont le capital exporte le surabondant des produits de la société, soit un naturel du pays ou un étranger, et qu'il vive ou non dans le pays. S'il vit hors du pays, le nombre des ouvriers productifs qu'il y emploie n'est moindre que d'une seule personne, et la valeur qu'il ajoute aux produits annuels du pays n'est moindre que des profits de cette seule personne. Les bateliers et voituriers dont il se sert peuvent habiter ou non dans le pays, sans que sa qualité d'étranger change rien à cet égard. Mais, dans les deux cas, il est utile au pays, en donnant, par son capital, de la valeur au surabondant du produit, qu'il transporte dans un lieu où on en a besoin, et qu'il y échange contre des choses nécessaires dans le pays lui-même. Il remplace tout aussi bien le capital des personnes qui ont produit ce surabondant, et les met également en état de continuer leurs entreprises. C'est par ce service surtout que le capital d'un marchand en gros contribue à maintenir le travail productif, et à augmenter la valeur du produit annuel d'un pays.

Il est d'une bien plus grande conséquence que le capital du manufacturier ne soit pas hors du pays. Il apporte nécessairement alors plus de mouvement

dans le travail, et il ajoute plus de valeur au produit annuel du pays. Cependant, il peut être très-utile à un pays, quoiqu'il n'y réside point. Les capitaux des manufacturiers anglais qui font travailler le chanvre et le lin récoltés annuellement sur les bords de la mer Baltique, sont sans doute utiles aux pays qui produisent ces denrées. Ces matières brutes, qui y sont surabondantes, et par conséquent sans valeur, cesseraient d'y être produites, si on ne les portait pas ailleurs, et si on ne les y échangeait pas contre des choses nécessaires dans le pays. Le marchand qui les exporte remplace avec profit les capitaux des paysans, et les encourage à continuer leur culture : le manufacturier anglais remplace ensuite les capitaux du marchand.

Quand le capital d'un pays ne suffit pas à ces trois objets, la culture des terres, les manufactures, et le commerce au-dehors, plus on en consacrera une forte part à l'agriculture, plus il sera utile, tant à l'égard du nombre des hommes occupés à ce travail, que par rapport à la valeur du produit. Après l'agriculture, le second rang, pour l'utilité, appartient aux capitaux employés dans les manufactures. Enfin la portion consacrée au commerce d'exportation est celle qui contribue le moins à occuper les personnes industrieuses, et à augmenter la valeur du produit général du pays.

Un pays dont le capital ne suffit pas pour remplir ces trois objets n'est réellement point encore parvenu au degré d'opulence que la nature semble lui avoir destiné; mais si on voulait trop se hâter de les remplir, et le tenter avant de posséder un capital suffisant, ce ne serait certainement pas le plus court moyen d'en acquérir un suffisant. Les capitaux de tous les individus d'une nation ont leurs limites comme celui d'une seule personne, et ne

sont non plus capables d'exécuter que certaines choses. Tous deux, le capital d'une nation et celui d'un individu, s'accroissent de la même manière par l'économisation des revenus, et l'addition de ces épargnes au capital. Ils ne croissent donc vraisemblablement jamais plus vite que quand ils rapportent le plus gros revenu, puisque c'est alors qu'on peut faire les plus grandes épargnes. Mais le revenu de tous les habitans d'un pays est nécessairement proportionné à la valeur du produit annuel de leurs terres et de leur travail.

La principale cause des progrès rapides des Etats-Unis d'Amérique tient sans doute à ce que presque tous leurs capitaux ont été jusqu'à ce jour consacrés à l'agriculture. Les Etats-Unis n'ont point de manufactures, si on excepte les fabriques d'objets grossiers qui accompagnent toujours l'agriculture croissante, et qui sont l'ouvrage des femmes et des enfans dans chaque famille particulière. La plus grande partie du commerce d'exportation et du cabotage d'Amérique se fait par les capitaux de marchands établis en Angleterre. On ne doit point oublier, eu égard à cet exemple choisi par Smith, qu'il est question de l'état de l'Amérique septentrionale vers l'année 1772, ce qui ne détruit toutefois pas la solidité de l'exemple, considéré comme tel et en lui-même. Si les Américains, ajoute Smith, se liguaient ou usaient de quelqu'autre moyen violent pour empêcher l'importation des marchandises sorties des manufactures d'Europe, et procurer ainsi le monopole à ceux de leurs compatriotes qui commenceraient à fabriquer ces mêmes denrées, comme une grande partie de leurs capitaux iraient là et seraient detournés de l'agriculture, non-seulement ils n'accéléreraient pas l'enrichissement de leur pays, mais encore ils le retarderaient et le reculeraient : ce qui leur arrive-

rait encore plus tôt, s'ils essayaient même de faire à eux seuls tout le commerce d'exportation. Véritablement, dit Smith, le bonheur d'un grand pays ne semble pas avoir encore jamais été d'une assez longue durée, pour lui donner le temps d'acquérir un capital qui suffise à remplir les trois objets indiqués précédemment.

Quand les capitaux d'un pays sont tellement accrus qu'il y en a de trop pour fournir à sa consommation et maintenir son travail productif, le surplus se dégorge naturellement dans le commerce de transport, et va rendre les mêmes services dans les pays étrangers. Le commerce de transport est l'effet naturel et le signe d'une grande richesse nationale; mais il n'en est point la cause. Les hommes d'état qui ont eu du penchant à le favoriser par des encouragemens extraordinaires, semblent avoir pris l'effet pour la cause. La Hollande est, à proportion de son étendue et de sa population, le plus riche de tous les pays de l'Europe, et, par conséquent aussi, elle a la plus grande part au commerce de transport qui se fait en Europe. L'Angleterre occupe peut-être le second rang pour la richesse, et on lui attribue pareillement une grande part à ce commerce, quoique, si on y regardait de bien près, ce qu'on regarde communément comme son commerce de transport ne serait, dans une foule de cas, qu'un commerce qu'elle fait indirectement chez l'étranger pour sa consommation. Tel est, en grande partie, le commerce par lequel elle transporte les marchandises des deux Indes dans les différens marchés de l'Europe. On achète généralement ces marchandises, ou d'une manière immédiate avec les produits de l'industrie anglaise, ou d'une manière médiate avec une autre marchandise achetée par ce produit, et les marchandises qui retourent finalement au mar-

chand dans ce commerce sont destinées à la consommation ou à l'usage des habitans de la Grande-Bretagne. Peut-être le commerce de transport de l'Angleterre ne consiste-t-il, à proprement parler, qu'en deux branches, le commerce qui se fait par les vaisseaux britanniques entre les différens ports de la Méditerranée, et celui du même genre qui se fait par les marchands anglais d'un port des Indes à l'autre.

L'étendue du commerce intérieur, et la grandeur du capital qui peut y être employé, se règlent nécessairement d'après la quantité et la valeur des produits surabondans qui existent dans les différens lieux du pays, et qui trouvent un débouché dans d'autres endroits ou pays éloignés. Celle du commerce extérieur de consommation l'est par la valeur du surabondant de tout le pays, et par celle de ce qu'on peut en acheter. Celle enfin du commerce de transport l'est par la valeur du surabondant dans tous les pays du monde. Cette branche de commerce est, en quelque manière, infinie par rapport aux deux autres, et c'est elle qui est capable d'absorber les plus grands capitaux.

Smith discute ensuite les causes par lesquelles on peut expliquer la différence que les nations présentent dans les progrès qu'elles font vers l'opulence. Le plus grand commerce de peuple civilisé est celui qui se fait entre les habitans des villes et ceux des campagnes. Il consiste dans l'échange des produits bruts pour des produits manufacturés, échange qui a lieu, soit immédiatement, soit par l'intermède de l'argent, ou du papier qui le représente. Ainsi donc, d'après le cours naturel des choses, la plus grande partie des capitaux d'une nation naissante est consacrée d'abord à l'agriculture, puis aux manufactures, et finalement au commerce étranger. Cet

ordre de choses est si naturel qu'il a été suivi, au moins jusqu'à un certain point, dans tous les états qui possédaient un territoire de quelqu'étendue. Avant qu'il s'établisse des villes considérables, il faut cultiver les terres, et avant de songer au commerce du dehors, il faut établir des manufactures, au moins grossières, dans ces villes. Smith fait observer toutefois que, malgré que cet ordre naturel des choses ait dû être observé, jusqu'à un certain point, dans toute société, il a été totalement interdit à plus d'un égard dans tous les états modernes de l'Europe. Quelques-unes de leurs villes n'ont dû qu'au commerce étranger leurs plus belles manufactures, ou celles qui sont propres pour la vente au loin, et les manufactures jointes au commerce étranger y ont fait naître les principales améliorations de l'agriculture. Les causes de cet ordre contraire à la nature sont les mœurs et les coutumes des anciennes nations européennes, que leur gouvernement primitif a introduites, et qui sont restées après les grands changemens qui lui sont arrivés. Smith développe fort au long ces causes en suivant le fil de l'histoire. Il m'est impossible de l'accompagner dans tous les détails où il s'engage à cet égard.

Un des livres les plus intéressans et les plus instructifs de tout son ouvrage est celui qu'il a consacré à la critique des différens systèmes d'économie politique, critique d'après les résultats de laquelle sa propre théorie se trouve assise sur des bases solides. Il distingue, en général, deux systèmes d'économie politique, qu'il appelle, l'un *système de commerce*, et l'autre *système d'agriculture*.

C'est un préjugé généralement répandu que la richesse consiste dans l'or et l'argent. Ce préjugé vient de la double fonction de l'argent, comme instrument de commerce, et comme mesure des

valeurs. En conséquence de sa première destination, nous nous procurons tout ce dont nous avons besoin plus facilement avec l'argent qu'avec aucune autre marchandise. En conséquence de la seconde, nous estimons toutes les autres choses d'après la quantité d'argent qu'il faut donner pour les avoir. C'est pourquoi, dans le langage ordinaire, richesse et argent sont des mots synonymes. On appelle riche le pays où l'argent abonde, et on croit que la voie la plus courte pour enrichir une contrée est d'y accumuler l'or et l'argent.

Locke établissait une distinction entre l'argent et les autres biens meubles. Ces derniers, disait-il, sont si périssables qu'on ne peut pas beaucoup compter sur la richesse qui en dépend, et qu'une nation chez laquelle ils abondent une année peut en manquer, l'année d'ensuite sans aucune exportation, et par le simple dégât ou par l'abus qu'elle en aura fait. Au contraire, l'argent est un ami solide, qui passe bien de main en main, mais qui, lorsqu'on l'empêche de sortir du pays, n'est pas fort sujet à se consumer par l'usage. C'est pourquoi, suivant cet auteur, l'or et l'argent sont la partie la plus durable et la plus essentielle de la richesse mobiliaire d'une nation, et, par cette raison, leur multiplication doit être le grand objet de l'économie politique.

D'autres accordent que si une nation pouvait être séquestrée du restant du monde, il serait indifférent qu'il circulât peu ou beaucoup d'argent chez elle. Les marchandises de consommation qu'on ferait circuler par le moyen de cet argent s'échangeraient seulement contre un plus ou moins grand nombre de pièces de monnaie; mais la richesse ou la pauvreté réelle du pays dépendrait absolument de l'abondance ou de la rareté de ces marchandises de consommation. Il en est autrement, disent-ils, des

pays qui ont des rapports avec des peuples étrangers, et qui sont obligés de faire la guerre au loin, et d'y entretenir des armées et des flottes. Cela ne peut pas arriver sans qu'un peuple envoye beaucoup d'argent au dehors, et une nation ne peut pas envoyer beaucoup d'argent chez ses voisins, si elle n'en a pas elle-même beaucoup chez elle. Toute nation doit donc, en temps de paix, amasser de l'or et de l'argent pour pouvoir, si l'occasion l'exige un jour, soutenir des guerres étrangères.

D'après ces idées vulgaires, tous les peuples de l'Europe ont cherché, quoiqu'inutilement, à amasser, de toutes les manières possibles, de l'or et de l'argent chez eux. L'Espagne et le Portugal en ont défendu l'exportation sous des peines rigoureuses, et l'ont soumise à des droits considérables. Il paraît même que cette mesure entrait autrefois dans la politique de la plupart des autres nations européennes.

Cependant cette prohibition était très-gênante pour le commerce étranger des nations. Lorsque les marchands importaient chez eux ou transportaient ailleurs quelque chose, il leur était souvent plus avantageux de donner de l'or que toute autre marchandise. Ils firent donc, contre cette mesure politique, des remontrances dont le but était de prouver qu'elle nuisait aux intérêts du commerce. De tous les écrivains qui se sont exercés sur cet important objet, le principal est Mun, dans son ouvrage qui a pour titre : *Le commerce étranger considéré comme le trésor de l'Angleterre.*

Ses argumens sont : 1.° que l'exportation de l'or et de l'argent, pour acheter des marchandises étrangères, ne diminue pas nécessairement la quantité de ces métaux dans le pays, et qu'au contraire elle peut souvent l'augmenter. Quand la consommation

intérieure n'en devient pas plus forte, mais que les denrées vont hors du pays, où elles sont vendues avec gros profit, elles rapportent dans le pays, par leur vente, plus d'argent qu'il n'en était sorti pour les acheter. 2.° La prohibition ne peut point empêcher l'exportation de l'or et de l'argent; car la petitesse de leur volume, à raison de leur valeur, rend très-facile de les passer en fraude. Il n'y aurait qu'un seul moyen de la prévenir, ce serait de donner une attention scrupuleuse à la balance du commerce. Quand un pays exporte pour plus de valeur qu'il n'importe, il lui est dû, par les autres nations, une balance qu'on lui paye nécessairement en or et en argent, de sorte que la quantité de ces métaux doit augmenter dans le royaume Mais s'il importe pour une plus grande valeur qu'il n'exporte, il reste redevable, envers les autres peuples, d'une balance qu'il paye en or et en argent, ce qui diminue la quantité de ces métaux dans l'état. Dans ce dernier cas, la défense d'exporter les métaux ne peut pas empêcher leur sortie, mais la rend seulement plus risquable, et, par suite, plus dispendieuse. Le change devient nécessairement, par là, défavorable pour le pays qui a la balance du commerce contre lui.

Smith soutient que ces argumens sont en partie solides, et en partie sophistiques. Ils sont solides, en ce que l'exportation de l'or et de l'argent, dans le commerce, est souvent avantageuse au pays, et que nulle défense ne peut l'empêcher, quand les particuliers y trouvent leur profit; mais il est faux que la conservation et l'augmentation de la quantité des métaux, dans un pays, méritent plus d'attention que celles de la quantité de toute autre marchandise utile. En effet, si le commerce est libre, il y aura toujours une quantité suffisante de ces dernières, sans que le gouvernement s'en occupe. D'ailleurs, le haut prix

du change ne rend point nécessairement la balance du commerce défavorable à un pays, ou n'occasione point l'exportation d'une plus grande quantité d'or et d'argent. Ce haut prix du change est, à la vérité, très-désavantageux aux marchands qui ont de l'argent à payer en pays étranger; mais ce n'est point une raison pour qu'il sorte davantage d'argent du pays. Les sommes qu'il faut dépenser à cause du risque provenant de la prohibition, sont généralement répandues dans le pays même, et il est rare qu'il en sorte un denier au-delà de la somme précise à payer. Ajoutons que le haut cours du change force les marchands de mettre l'exportation en équilibre avec l'importation, afin de payer ce haut prix avec la plus petite somme possible. Enfin, le haut cours du change doit, de toute nécessité, produire le même effet qu'une taxe : il doit renchérir les marchandises, et en diminuer ainsi la consommation. Il contribue donc plutôt à diminuer qu'à augmenter la balance défavorable du commerce, ainsi que l'exportation de l'or et de l'argent.

Malgré la faiblesse des argumens précédens contre l'exportation de l'or et de l'argent, ils n'en parvinrent pas moins à persuader les gouvernemens. Il devint une maxime fondamentale de ne s'attacher qu'à la balance du commerce, comme la seule cause qui pût augmenter ou diminuer la quantité des métaux précieux. Le commerce étranger fut considéré comme la vraie source de la richesse d'un pays. Le commerce intérieur, qui est le plus important de tous, qui, à capital égal, rapporte le plus de revenu, et qui donne le plus d'emploi aux gens du pays, ne fut plus regardé que comme subsidiaire par rapport à l'autre. Il ne fait, dit-on, ni entrer, ni sortir l'argent : il ne peut donc ni enrichir, ni appauvrir le pays, qu'autant que sa prospérité ou sa décadence

influe indirectement sur l'état du commerce étranger.

Si un pays a de quoi acheter des marchandises, il ne manquera certainement point de celles dont il a besoin, et de même s'il a de quoi acheter de l'or et de l'argent, ces métaux ne lui manqueront jamais. L'or et l'argent s'achètent un certain prix, comme toute autre marchandise quelconque; et comme ils sont le prix de toutes les autres denrées, de même toutes les autres denrées en sont aussi le prix. On peut compter fermement que la liberté du commerce fournira toujours le pays des marchandises dont il a besoin, sans que le gouvernement s'en mêle : on peut donc tout aussi bien compter qu'elle procurera tout l'or et tout l'argent qu'il sera dans le cas d'acheter, et qui lui est nécessaire, soit pour la circulation de ses marchandises, soit à d'autres usages..

La quantité de chaque marchandise que l'industrie humaine peut acheter ou produire est, dans chaque pays, réglée sur la demande effective. Mais nulle marchandise ne se règle plus aisément ou plus exactement sur cette demande effective que l'or et l'argent, parce qu'à raison de la grande valeur qu'ils ont sous un petit volume, il n'est rien qu'on puisse aussi facilement porter des lieux où ils sont à bon marché dans ceux où ils sont chers, des endroits où ils abondent dans ceux où il y en a moins qu'on n'en demande. Lorsque la quantité d'or ou d'argent importée dans un pays excède la demande effective, toute la vigilance que le gouvernement déploie ne saurait en empêcher l'exportation. Toutes les lois cruelles de l'Espagne et du Portugal ne sont pas capables d'y retenir ces métaux. L'importation continuelle du Pérou et du Brésil excède la demande effective de ces deux royaumes, et y abaisse le prix des métaux au-dessous du prix où ils sont dans les états voisins. Si, au contraire, la quantité qui s'en

trouve dans un pays était tellement au-dessous de la demande effective que le prix s'en élevât au-dessus de celui où ils sont dans les autres contrées, le gouvernement n'aurait pas besoin de prendre des mesures pour en procurer l'importation, et, quand bien même il voudrait l'empêcher, il n'y parviendrait point.

Si donc l'argent et l'or viennent à manquer dans un pays qui a de quoi en acheter, il y a plus de moyens d'y suppléer que de remédier au défaut des autres marchandises. Si les matières manquent aux manufacturiers, l'industrie s'arrête tout court. Si les vivres manquent, le peuple meurt dans les angoisses de la famine. Mais si l'argent manque, les échanges en nature, quoique moins commodes, peuvent le remplacer. Il y aurait moins d'inconvéniens si on achetait et vendait à crédit, et si les marchands comptaient ensemble tous les mois ou tous les six mois. Un papier-monnaie bien réglé serait, non-seulement sans inconvéniens, mais, dans bien des cas, très-avantageux pour tenir la place de l'argent. Ainsi, jamais l'intervention du gouvernement n'est placée plus inutilement que quand il se propose de conserver ou d'augmenter la quantité du numéraire dans le pays.

Il n'y a rien dont on se plaigne aussi généralement que de la disette d'argent. Cependant, l'argent manque rarement à celui qui a des marchandises ou du crédit. Ces plaintes viennent ordinairement dans les villes commerçantes de ce qu'on a forcé le négoce. Les gens rangés, mais dont les entreprises ne sont pas proportionnées à leurs capitaux, sont exposés à ne plus être en état d'acheter de l'argent, ou à ne plus avoir de crédit pour emprunter, comme le dissipateur dont la dépense excède le revenu. Leurs fonds et leur crédit s'en vont

avant que leurs projets puissent être réalisés. Ils cherchent partout à emprunter, et chacun leur dit qu'il n'a point d'argent à prêter. Les plaintes sur la disette d'argent ne prouvent pas toujours non plus qu'il y ait moins de monnaie qu'à l'ordinaire en circulation; mais elles prouvent que beaucoup de gens ont besoin de monnaie, et qu'ils ne peuvent point se la procurer. Quand les profits du commerce sont plus grands que de coutume, les marchands, gros et petits, font des spéculations outrées. Non-seulement ils envoient hors du pays plus d'argent qu'à l'ordinaire, mais encore ils achètent à crédit dans le pays et dehors une quantité extraordinaire de marchandises, qu'ils envoient dans tel ou tel marché éloigné, espérant que les retours d'argent précéderont les époques des remboursemens qu'ils ont à faire. Mais l'argent ne rentre point, et ils n'ont rien non plus pour s'en procurer d'autre, ou pour donner des sûretés suffisantes. Les plaintes générales sur la disette d'argent ne tiennent donc point à ce que les métaux manquent dans le pays, mais à la difficulté que ces gens éprouvent à emprunter, et à celle qu'ont leurs créanciers de s'en faire payer.

La richesse ne consiste pas, il est vrai, dans l'argent, mais dans ce qu'on peut acheter avec l'argent : cependant il existe, à cet égard, une différence remarquable entre l'argent et les marchandises. Le marchand trouve généralement plus facile d'avoir des marchandises avec de l'argent, que de faire de l'argent avec des marchandises, non pas parce que l'essence de la richesse consiste plutôt dans l'argent que dans les marchandises, mais parce que l'argent est l'instrument connu et établi du commerce, la chose contre laquelle on peut échanger commodément toutes les autres, qu'on n'est pas disposé de même à donner pour d'autres choses. D'ailleurs, la

plupart des marchandises sont plus périssables que l'argent, et le marchand éprouve souvent beaucoup plus de perte à les garder. En les gardant, il n'est pas aussi prêt à faire honneur aux lettres de change tirées sur lui, que quand il en a le prix dans ses coffres. En outre, son profit vient plus directement de la vente que de l'achat. Toutes ces considérations font qu'il s'empresse davantage d'échanger ses marchandises pour de l'argent que son argent pour des marchandises.

Mais quoiqu'un marchand particulier dont les magasins sont remplis puisse quelquefois être ruiné faute de vendre ses marchandises à temps, une nation n'est point exposée au même accident. Tout le capital d'un marchand consiste souvent dans des marchandises périssables destinées à faire de l'argent. Mais la partie du produit annuel de la terre et du travail d'un pays, qu'on destine à acheter l'or et l'argent des contrées voisines, est toujours fort petite. La très-grande partie de ce produit circule et se consomme dans le pays, et même la plus grande partie du superflu qui en sort est généralement destinée à lui procurer d'autres marchandises étrangères. Donc, quand bien même on ne pourrait point avoir d'or pour les marchandises destinées à l'achat de ces métaux, la nation ne serait pas ruinée. Elle pourrait y perdre un peu; elle pourrait tomber dans l'embarras, et se trouver obligée de recourir à quelque expédient qui suppléât à l'argent; mais le produit annuel de ses terres et de son travail demeurerait le même, ou, à-peu-près, qu'à l'ordinaire, parce qu'elle employerait le même ou à-peu-près le même capital de choses de consommation à le maintenir. Quoique les marchandises ne procurent pas toujours de l'argent aussi vite que celui-ci les fournit, cependant, à la longue, elles le procurent d'une ma-

manière plus certaine et plus infaillible. Elles peuvent servir à beaucoup d'autres usages que celui d'acheter de l'argent; mais l'argent n'est bon qu'à acheter des marchandises. C'est pourquoi l'argent court après les marchandises, et celles-ci ne courent pas toujours après lui. Celui qui achète n'a pas toujours intention de revendre; souvent il veut user ou consommer; mais celui qui vend a toujours l'intention d'acheter ensuite. Le premier a souvent fait tout ce qu'il se proposait de faire; le second n'en a jamais fait que la moitié. Les hommes aiment l'argent, non pas pour lui-même, mais parce qu'ils peuvent acheter avec lui.

Pour mettre un pays en état de faire une guerre étrangère, et d'entretenir une flotte et des armées au loin, il n'est pas toujours nécessaire d'accumuler l'or et l'argent. On entretient des flottes et des armées avec des choses de consommation, et non avec de l'or et de l'argent. Une nation à qui le produit annuel de son industrie domestique, et le revenu annuel de ses terres, de son travail et de son capital consommable, fournissent de quoi les acheter dans des pays éloignés, peut y faire la guerre.

Les marchandises les plus propres à être transportées au loin, soit pour y payer la solde et les vivres d'une armée, soit pour s'y procurer une partie de la monnaie de la république commerçante destinée à ce paiement, sont celles que fournissent les manufactures les plus belles et les plus perfectionnées, dont les ouvrages ont une grande valeur sous un petit volume, et peuvent par conséquent être exportés fort loin à peu de frais. Un pays dont l'industrie produit une surabondance annuelle de ces produits qu'on a coutume d'envoyer chez l'étranger, est en état de soutenir pendant plusieurs années une guerre très-onéreuse, sans exporter beaucoup d'or et d'argent, ou même sans en avoir une grande quan-

tité à exporter. Il est vrai que, dans ce cas, une partie considérable du surplus annuel de ses manufactures sera exportée sans qu'il en revienne rien au pays ; mais il y aura toujours des retours pour le négociant, car le gouvernement lui paye les lettres de change sur l'étranger nécessaires pour acquitter la solde et les dépenses de l'approvisionnement de l'armée. Cependant une partie de ce surplus pourra continuer encore de rapporter des retours comme à l'ordinaire. En temps de guerre, les manufactures auront double fourniture à faire chez l'étranger : elles produiront d'abord les marchandises avec lesquelles doivent être payées les lettres de change à tirer pour la solde et la subsistance de l'armée, et ensuite celles qui sont nécessaires pour se procurer les retours en denrées qui se consomment ordinairement dans le pays. C'est pourquoi la plupart des manufactures sont souvent très-florissantes au milieu de la guerre étrangère la plus désastreuse, et peuvent même tomber en décadence au rétablissement de la paix. Elles fleurissent au milieu de la ruine du pays, et commencent à déchoir au retour de sa prospérité.

Une guerre étrangère, longue et dispendieuse, ne peut se soutenir par l'exportation du produit du sol. Il faudrait trop dépenser pour en envoyer une quantité qui pût suffire à acheter la paye et les vivres d'une armée. D'ailleurs il y a peu de pays où le produit brut excède ce qui suffit à la consommation de ses habitans. Si on en faisait passer beaucoup chez l'étranger, ce serait enlever au peuple une partie des choses indispensables à sa subsistance. Il en est tout autrement de l'exportation des marchandises manufacturées. La subsistance de ceux qui les travaillent reste au dedans, et on n'exporte que le surplus de leur ouvrage. Les anciens rois d'Angleterre étaient dans l'impuissance de continuer long-temps, sans

interruption, une guerre étrangère. Les Anglais n'avaient alors pour payer et approvisionner leurs armées chez l'étranger que le produit brut du sol, dont il leur fallait la plus grande partie pour leur consommation, ou qu'un petit nombre de manufactures très-grossières, dont le produit coûtait trop à transporter, ainsi que le produit brut. Cette impuissance ne provenait pas du manque d'argent, mais de celui de manufactures plus belles et plus perfectionnées. Les achats et les ventes se faisaient alors, comme à présent, avec de l'argent; mais le souverain d'une nation qui connaît peu le commerce et les manufactures, tire rarement de grands secours de ses sujets, dans les cas de nécessité extraordinaire.

Dès qu'on eut admis les deux principes, que la richesse consiste dans l'or et l'argent, et qu'on ne peut introduire ces métaux dans un pays dépourvu de mines que par la balance du commerce, ou par la prépondérance de l'exportation sur l'importation, le but principal de l'économie politique devint nécessairement de diminuer, autant que possible, l'importation des marchandises étrangères pour la consommation intérieure, et d'augmenter le plus qu'il était possible l'exportation du produit de l'industrie domestique. Les deux grands moyens d'enrichir un pays furent donc d'entraver l'importation et d'encourager l'exportation.

On entrava l'importation de deux manières différentes : on s'opposa d'abord à l'entrée des marchandises étrangères, de quelque contrée qu'elles provinssent, quand le pays lui-même pouvait les produire, et ensuite à celle de toutes les autres denrées venant des pays avec lesquels on supposait que la balance du commerce était défavorable. Ces entraves furent tantôt de gros droits, et tantôt des prohibitions absolues.

L'exportation fut encouragée, soit par des restitutions de droits, soit par des primes, soit par des traités avantageux de commerce avec d'autres états, soit enfin par l'établissement de colonies dans les pays lointains. On accorda des remises de droits en deux occasions. Lorsque les marchandises manufacturées du pays étaient soumises à quelque droit de douanes ou d'excise, on rendait souvent le tout ou une partie sur leur exportation. La même chose se pratiqua aussi pour les denrées étrangères sujettes à un droit, quand on les importait pour les réexporter ensuite. On donna des primes pour encourager les manufactures naissantes, ou d'autres genres d'industrie qu'on jugeait dignes d'une faveur particulière. Par des traités avantageux de commerce, on procura dans quelques pays étrangers des priviléges particuliers à ses marchands et à ses marchandises, c'est-à-dire, des facilités que les autres nations ne trouvaient pas. En établissant enfin des colonies, non-seulement on procura des priviléges aux marchandises et aux marchands du pays, mais on leur accorda souvent encore le monopole.

Les deux manières de gêner l'exportation et les quatre sortes d'encouragemens donnés à l'exportation sont les principaux moyens que le système du commerce propose pour faire tourner la balance en faveur d'un état, et pour y augmenter la quantité d'or et d'argent. Smith les considère chacun en particulier, et, sans s'attacher davantage à l'effet qu'on leur suppose d'attirer l'argent dans le pays, il examine surtout quelle doit être l'influence de chacun d'eux sur le produit annuel de l'industrie. En effet, comme ils augmentent ou diminuent ce produit annuel, ils doivent évidemment aussi accroître ou diminuer la richesse réelle du pays.

Lorsqu'on entrave par de gros droits, ou qu'on

prohibe entièrement l'importation des marchandises étrangères de la nature de celles que le pays produit, l'industrie domestique qui leur donne naissance peut compter plus ou moins sur le monopole qu'elle en exercera dans les marchés de l'intérieur. Nul doute que ce monopole n'encourage l'industrie qui en jouit, et ne détermine à employer de ce côté-là une plus grande quantité du travail et des fonds de la société qu'on n'en aurait employé sans cela. Mais Smith ne croit pas aussi démontré qu'il tende à accroître l'industrie générale du pays, ou à lui donner une direction plus avantageuse.

L'industrie générale de la société ne saurait jamais aller au delà de ce que son capital peut employer. Il n'y a point de règlement de commerce capable de l'augmenter au-delà de ce que le capital de la société peut en mettre en œuvre. Les règlemens ne peuvent qu'en détourner une partie dans une direction où elle n'aurait point été sans eux, et il est encore très-douteux que cette direction artificielle soit plus avantageuse à la société que celle qu'elle aurait prise d'elle-même.

Chaque individu s'occupe sans cesse à tirer le parti le plus avantageux du capital dont il est le maître. A la vérité, il a en vue son propre intérêt et non celui de la société. Mais l'application à son intérêt personnel le conduit naturellement, ou, pour mieux dire, nécessairement, à préférer l'emploi le plus avantageux à la société.

1.° Chaque homme cherche à employer son capital le plus près possible de chez lui, et, en conséquence, à soutenir, autant qu'il le peut, l'industrie de son pays, pourvu toutefois qu'il y gagne les profits ordinaires des fonds, ou qu'il n'y gagne guères moins. Ainsi, à égalité ou presque égalité de profits, tout marchand en gros préfère le commerce inté-

rieur au commerce extérieur de consommation, et celui-ci au commerce de transport. Il ne perd pas autant son capital de vue dans le premier de ces commerces que dans les deux autres. Il peut même connaître les personnes auxquelles il se fie, et l'état de leurs affaires; et s'il vient à être trompé, il est plus au courant des lois du pays dont il doit invoquer le secours pour obtenir la réparation du tort qu'on lui a fait. Dans le commerce de transport, le capital du marchand se trouve, pour ainsi dire, partagé entre deux pays étrangers, et il n'est pas nécessaire qu'il en revienne une partie chez lui, pour être placée immédiatement sous sa vue. Cependant l'inquiétude qu'il éprouve de savoir son capital si loin de lui, le détermine à faire venir chez lui une partie des marchandises étrangères qu'il transporte, et de vendre dans son pays le plus possible de ces denrées, de sorte qu'il convertit, par ce moyen, le commerce de transport en un commerce étranger d'exportation. Sa résidence naturelle est donc toujours le point central autour duquel ses capitaux circulent sans cesse, et vers lequel ils sont continuellement attirés, quoique des circonstances particulières puissent les repousser et les chasser vers un emploi plus éloigné. Mais un capital employé dans le commerce intérieur met nécessairement en mouvement une plus grande quantité d'industrie domestique, et donne de l'occupation et du revenu à un plus grand nombre d'habitans du pays, que ne le peut faire un capital égal placé dans le commerce étranger de consommation. A son tour, celui qu'on place dans ce dernier a le même avantage sur celui qu'on met dans le commerce de transport. Ainsi, à égalité ou presque égalité de profits, chaque marchand penche naturellement à placer son capital de la manière qui contribue le plus à favoriser l'industrie domestique, et à procurer de l'occupa-

tion et du revenu à un plus grand nombre de gens du pays.

2.° Tout homme qui occupe l'industrie domestique avec son capital s'efforce nécessairement de la diriger en sorte que son produit soit de la plus grande valeur possible. Le produit de l'industrie est ce qu'elle ajoute à l'objet ou aux matières sur lesquels elle s'exerce. Les profits de celui qui la met en activité sont proportionnés à la valeur de ce produit. Mais un homme n'emploie son capital en faveur de l'industrie que pour l'amour du profit. Par conséquent, il choisit toujours celle dont le produit lui promet le plus gros profit, c'est-à-dire, peut être échangé contre une plus grande quantité d'argent ou de marchandises.

Le revenu annuel de toute société est précisément égal à la valeur échangeable de tout le produit annuel de son industrie, ou plutôt il ne diffère point de ce produit. Ainsi donc, comme chaque individu fait tous ses efforts pour employer son capital à soutenir l'industrie domestique, et à la diriger de manière que son produit soit d'une valeur aussi grande que possible, chacun aussi travaille de tout son pouvoir à rendre le revenu de la société le plus considérable possible. A la vérité, il n'a point en vue de procurer l'intérêt public, et il ignore même combien il est utile à la cause générale. Quand il préfère l'industrie domestique à l'étrangère, il ne cherche que sa propre sûreté, et quand il dirige cette industrie de sorte que le produit en soit de la plus grande valeur, il n'a en vue que son gain particulier : dans ce cas, comme dans une foule d'autres circonstances, il est guidé par une main invisible, et conduit à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions. Ce n'est pas non plus toujours un mal pour la société qu'il ne se propose pas le

bien qu'il lui fait. En ne consultant que son intérêt personnel, il contribue plus efficacement au bien public, que s'il l'avait sous les yeux.

Il est évident que chaque homme est plus à portée que l'homme d'état ou le législateur de juger à quelle sorte d'industrie domestique il doit consacrer son capital. L'homme d'état qui voudrait diriger les particuliers dans l'emploi de leurs fonds, non-seulement se chargerait d'un soin inutile, mais encore s'arrogerait une autorité qu'il ne serait sûr de confier ni à une seule personne ni même à une assemblée quelconque, et qui ne saurait jamais être plus dangereuse qu'en se trouvant dans les mains d'un homme assez fou et assez présomptueux pour croire qu'il est capable de l'exercer.

Quand on accorde le monopole de la vente intérieure au produit de l'industrie domestique dans un art ou une manufacture particulière, on prescrit en quelque sorte au particulier la manière dont il doit placer ses fonds, c'est-à-dire, qu'on fait une chose inutile, ou une chose nuisible. Si le produit de l'industrie domestique est à aussi bon marché que celui de l'industrie étrangère, le règlement est de toute évidence inutile. Si on ne le peut pas, il est presque toujours nuisible. Tout père de famille sage et prudent se fait une règle de ne jamais faire chez lui ce qui coûte plus à faire qu'à l'acheter. Chacun voit qu'il est de son avantage de consacrer toute son industrie dans un genre qui lui donne quelqu'avantage sur ses voisins, et d'acheter ce qui lui manque avec une partie de ce qu'elle produit, ou, ce qui revient au même, avec le prix de cette partie. Or, il est impossible que ce qui est prudence dans la conduite d'une famille particulière, soit folie dans celle d'un grand état.

Si l'étranger peut nous fournir une marchandise

à meilleur marché qu'il ne nous est possible de la faire, il vaut mieux l'acheter avec une partie du produit de notre propre industrie employée dans le genre où nous avons quelqu'avantage. L'industrie générale du pays, toujours proportionnée au capital qui l'emploie, ne souffre pas plus de cela, que celle des ouvriers en particulier : elle est seulement libre de choisir la direction où elle peut s'employer le plus avantageusement. Mais on ne l'emploie sûrement pas avec le plus grand avantage, quand on la dirige vers un objet qu'il en coûte moins d'acheter que de faire. Supposons maintenant que la marchandise achetée chez l'étranger revienne à meilleur compte que si on la fabriquait dans le pays même : on pouvait l'acheter avec une partie seulement des marchandises, ou, ce qui est la même chose, avec une partie du prix des marchandises que l'industrie, employée dans le pays par un capital égal, aurait fournies, si on ne l'eût pas empêchée de suivre son cours naturel. L'industrie du pays se trouve donc détournée d'un emploi avantageux vers un autre qui l'est moins. Le législateur voulait augmenter la valeur échangeable du produit annuel, et le règlement qu'il introduit la diminue nécessairement.

Les avantages naturels qu'un pays a sur l'autre dans la production de certaines marchandises, sont quelquefois si considérables que, de l'aveu de tout le monde, il serait inutile de lutter contre eux. Avec des couches, des châssis et des serres, on peut avoir en Ecosse de très-bons raisins et de fort bon vin; mais ce vin coûterait environ trente fois plus que le vin au moins aussi bon qu'on tire de l'étranger. Serait-ce donc une loi raisonnable que celle qui défendrait l'importation des vins étrangers en Ecosse, uniquement pour encourager à y faire du Bordeaux

ou du Bourgogne? Mais s'il y avait une absurdité manifeste à tourner vers un genre d'industrie trente fois plus de capital et de travail qu'il n'en faudrait pour acheter, chez l'étranger, une quantité égale des marchandises dont on manque, il y en a une de la même nature, quoique moins frappante, à tourner vers un pareil emploi un trentième ou même un trois-centième de plus de l'un et de l'autre. Il importe peu ici que les avantages d'un pays sur un autre soient naturels ou acquis. Tant qu'un pays en jouit, et qu'un autre ne les a pas, il sera toujours plus avantageux pour le dernier d'acheter du premier que de fabriquer. L'avantage qu'un artisan a sur son voisin qui fait un autre métier, n'est qu'un avantage acquis, et, cependant, tous deux se trouvent fort bien d'acheter l'un de l'autre ce qui n'est pas de leur profession particulière.

Il y a cependant deux cas où il serait généralement avantageux de mettre quelque charge sur l'industrie étrangère, afin d'encourager l'industrie domestique.

Le premier cas est lorsqu'une espèce particulière d'industrie est nécessaire à la défense du pays. Ainsi la défense de l'Angleterre dépend du nombre de ses matelots et de ses vaisseaux. C'est donc avec raison que l'acte de la navigation a cherché à donner à ses matelots et à ses vaisseaux le monopole du commerce intérieur, tantôt par des prohibitions absolues, tautôt par de gros droits sur les vaisseaux des nations étrangères.

Le second cas où il est généralement avantageux de mettre quelque charge sur l'industrie du dehors, pour encourager celle du dedans, est lorsque le produit de cette dernière est soumis, dans le pays même, à une taxe. Alors, il est juste d'imposer une taxe égale sur le pareil produit de la première. Ce

n'est point là donner le monopole intérieur à l'industrie domestique. Ce n'est point non plus déterminer vers un certain emploi plus de fonds et de travail qu'il ne s'en serait porté naturellement de ce côté. C'est seulement empêcher que ce qui s'y serait porté ne soit détourné par la taxe, pour prendre une direction moins naturelle. Après l'imposition de la taxe, la concurrence entre l'industrie domestique et l'étrangère demeure sur le même pied qu'auparavant. Quand on met en Angleterre une taxe sur le produit de l'industrie domestique, on est généralement dans l'usage d'en mettre une beaucoup plus forte sur l'importation de toutes les marchandises étrangères de même espèce, pour arrêter les plaintes des marchands et des manufacturiers, qui disent hautement que cette taxe les empêchera de soutenir la concurrence de l'étranger.

Smith passe à la critique du second expédient que le système du commerce propose pour augmenter la quantité d'or et d'argent dans le pays, celui de mettre des empêchemens extraordinaires à l'importation de presque toutes les marchandises venant des pays avec lesquels on suppose que la balance du commerce est désavantageuse. Ainsi, les vins de France payent en Angleterre de plus gros droits que ceux de Portugal, ou plutôt que ceux de tous les autres pays. Smith fait voir que ces empêchemens sont déraisonnables, même d'après les principes du système commercial.

1.° En supposant que la balance du commerce entre la France et l'Angleterre fût en faveur de la première de ces deux puissances, il ne s'ensuivrait pas que le commerce fût désavantageux pour la Grande-Bretagne, ou que la balance générale de tout son commerce se tournât par-là davantage contre elle. Si les vins de France coûtent moins et

valent mieux que ceux de Portugal, si les toiles françaises sont meilleures et moins chères que celles d'Allemagne, l'Angleterre trouverait plus d'avantage à faire venir des vins et des toiles de France, que des vins de Portugal et des toiles d'Allemagne. La valeur de l'importation annuelle de la France se trouverait, à la vérité, fortement augmentée ; mais celle du total de l'importation annuelle diminuerait en proportion que les marchandises françaises seraient, à qualité égale, moins chères que celles des autres pays. C'est ce qui arriverait encore lors même que toutes les marchandises importées de la France seraient destinées à la consommation de la Grande-Bretagne.

2.° Mais l'Angleterre pourrait en réexporter une grande partie dans les autres pays, et, si elle les y vendait avec profit, rapporter chez elle un gain peut-être équivalent au premier coût de toutes les marchandises importées de France.

3.° Enfin, il n'y a point de marque certaine par où on puisse juger de quel côté se trouve ce qu'on appelle la balance du commerce entre deux nations, c'est-à-dire, quelle est celle des deux qui exporte pour une plus grande valeur. La prévention et la haine nationale, toujours attisées par l'intérêt propre des négocians et des manufacturiers, sont les principes qui règlent, en général, nos jugemens sur toutes les questions relatives à cet objet. Les deux signes auxquels on en a souvent appelé dans cette occasion, les livres des douanes et le cours du change, sont très-incertains, ainsi que Smith le démontre, en entrant dans de fort longs détails.

Il allègue encore d'autres argumens décisifs contre les empêchemens extraordinaires à l'importation des marchandises venant des pays avec lesquels on suppose que la balance du commerce est désavanta-

geuse. En général, dans toute la doctrine de la balance du commerce, on part du principe que, quand la balance est égale entre deux places, aucune ne gagne ni ne perd, mais que, pour peu qu'elle penche d'un côté, l'une perd et l'autre gagne en proportion qu'elle s'éloigne d'un équilibre exact. Ce principe est faux, dès que, par avantage ou gain, on entend, non l'augmentation de la quantité d'or et d'argent, mais celle de la valeur échangeable du produit annuel des terres et du travail du pays, ou l'accroissement du revenu annuel de ses habitans.

Si la balance est égale, et si le commerce entre deux places ne consiste que dans l'échange des marchandises du pays, non-seulement toutes les deux y gagneront la plupart du temps, mais encore elles y gagneront autant l'une que l'autre, ou à-peu-près. Chacune, dans ce cas, fournit un marché pour une partie du produit surabondant de l'autre. Chacune remplace un capital qui a été employé à faire naître cette partie du produit surabondant de l'autre, et qui, ayant été distribué parmi ses habitans, a donné à un certain nombre d'entr'eux un revenu et la subsistance.

Si leur commerce est tel que l'une n'exporte rien à l'autre qui ne soit de son crû, tandis que les retours de l'autre ne se font qu'en marchandises produites par un pays tierce, alors on dira encore que la balance est égale, parce que les marchandises sont payées avec des marchandises. Les deux places gagnent, mais elles ne gagnent point également. Les habitans du pays qui n'exporte que des denrées de son crû, sont ceux qui font les plus gros profits. Il n'existe peut-être pas dans le monde deux nations dont le commerce se borne à l'échange des marchandises que chacune d'elles produit, ou à l'échange des marchandises du pays, d'un côté, et des marchandises étrangères,

de l'autre. Presque tous les pays échangent les uns avec les autres, en partie leurs propres productions, et en partie des marchandises étrangères. Mais le pays qui gagne le plus est toujours celui dans les cargaisons duquel il entre le plus de ses propres marchandises, et le moins de marchandises étrangères.

Il y a une autre balance de la richesse des nations, qui diffère beaucoup de celle du commerce, et qui, suivant qu'elle est favorable ou défavorable, amène infailliblement la prospérité ou la décadence d'un peuple. C'est la balance du produit annuel ou de la consommation. Quand la valeur échangeable du produit annuel excède celle de ce qu'on consomme chaque année, le capital de la société augmente annuellement en proportion de cet excédent. La société, dans ce cas, ne consomme pas tout son revenu; ce qu'elle épargne sur lui, elle l'ajoute naturellement à son capital, et l'emploie à augmenter encore davantage son produit annuel. Si, au contraire, la valeur échangeable du produit annuel est au-dessous de la consommation de l'année, il faut aussi que le capital de la société diminue annuellement en proportion de ce déficit. La société dépense alors plus qu'elle n'a de revenu, et entame de toute nécessité son capital. Son capital doit, en conséquence, diminuer, et avec lui la valeur échangeable du produit annuel de son industrie.

Cette balance du produit et de la consommation est tellement différente de celle du commerce, qu'elle peut s'établir chez un peuple qui n'aurait point de commerce étranger, et qui serait entièrement séparé du reste du monde. Elle a lieu sur toute la terre, dont la richesse, la population et la culture croissent ou décroissent toujours par degrés. Elle peut être constamment en faveur d'une nation, malgré que

ce qu'on est convenu d'appeler la balance du commerce soit généralement contr'elle. Une nation peut importer pendant un demi-siècle pour une plus grande valeur qu'elle n'exporte; l'or et l'argent, qui lui viennent durant tout ce temps, peuvent être envoyés sur-le-champ hors du pays; sa monnaie circulante peut diminuer toujours de plus en plus, et se trouver remplacée par une sorte quelconque de papier-monnaie; les dettes même qu'elle contracte chez les principaux peuples avec lesquels elle commerce, peuvent aller toujours en croissant, et, cependant, il peut se faire que sa richesse réelle, que la valeur échangeable du produit annuel de ses terres et de son travail ait augmenté, pendant ce même espace de temps, en beaucoup plus grande proportion. Smith prouve la possibilité de cette supposition par la situation des États-Unis d'Amérique, et le commerce qu'ils faisaient avec la Grande-Bretagne, avant leur séparation de la métropole.

Parmi les encouragemens de l'exportation des marchandises indigènes, les plus raisonnables semblent être ceux qu'on appelle restitutions de droits. En rendant à un négociant, quand il exporte, tout ou partie des droits imposés sur l'industrie domestique, on ne peut jamais occasioner l'exportation d'une plus grande quantité de marchandises qu'on n'en aurait exporté sans l'imposition. Un pareil encouragement ne fait point tourner vers aucun emploi particulier une plus grande portion du capital du pays que celle qui y aurait été d'elle-même; mais il empêche seulement qu'il n'en soit rien détourné à d'autres emplois. Il ne détruit pas l'équilibre qui s'établit naturellement entre les divers emplois de la société; mais il empêche que le droit imposé ne le renverse. Il ne détruit pas, mais conserve la division naturelle du travail dans la société,

distribution qu'il est presque toujours utile de maintenir. On peut en dire autant des restitutions sur la réexportation des marchandises étrangères importées, restitution qui, en Angleterre, se monte à la majeure partie des droits de l'importation.

Vraisemblablement, les restitutions de droits furent accordées, dans l'origine, pour encourager le commerce de transport, qui ne méritait sûrement pas de protection particulière, et qui devait seulement être libre comme tout autre commerce quelconque. Cependant, malgré l'absurdité du motif de l'institution, celle-ci, en elle-même, était assez sage. Mais on ne peut justifier les restitutions de droits sur l'exportation des marchandises aux pays absolument étrangers et dépendans, et non à ceux où les marchands et les manufacturiers font le monopole. Par exemple, sur l'exportation des marchandises d'Europe aux colonies de l'Amérique septentrionale, avant l'indépendance des Etats-Unis, elles n'occasioneront pas toujours une exportation plus considérable que celle qu'on y aurait faite, tous les droits restans. En vertu du monopole qu'y exercent les marchands et manufacturiers anglais, il pourrait se faire qu'ils y en portassent la même quantité. Ainsi, les restitutions peuvent être souvent en pure perte pour l'excise et les douanes, sans rien changer à l'état du commerce, ni le rendre, en aucune manière, plus étendu qu'il ne serait. Au reste, il est bien entendu qu'elles ne sont utiles que dans le cas où les marchandises, pour l'exportation desquelles on les accorde, sont réellement exportées chez l'étranger, et ne rentrent pas clandestinement dans le pays.

Si Smith permet et justifie les restitutions de droits, à certaines conditions toutefois, il s'élève avec force contre les primes sur l'exportation. On

prétend qu'elles mettent les marchands et les manufacturiers anglais en état de vendre leurs marchandises, chez l'étranger, à aussi bon ou même à meilleur marché que leurs concurrens. On en exportera, dit-on, alors, une quantité d'autant plus grande, de sorte que la balance du commerce tournera davantage en faveur de l'Angleterre. Les Anglais ne peuvent pas donner à leurs ouvriers le monopole chez les autres comme ils l'ont donné chez eux; ils ne peuvent pas forcer les étrangers à acheter d'eux comme ils y ont contraint leurs compatriotes. On a donc pensé que le meilleur expédient était de les payer pour qu'ils achetassent. Telle est la manière dont le système mercantile se propose d'enrichir tout le pays. On convient cependant que les primes ne doivent être accordées qu'aux branches de commerce incapables d'aller sans elles. Mais toutes celles où le marchand peut vendre ses marchandises pour un prix qui lui remplace, avec les profits ordinaires, tout le capital employé à les préparer et à les mettre en état de vente, peuvent se soutenir sans cette faveur.

Smith oppose à ce raisonnement le suivant : Les commerces favorisés par les primes sont les seuls que deux nations puissent faire long-temps ensemble, de manière qu'il y en ait une qui perde régulièrement toujours, qui vende constamment ses marchandises pour moins qu'elles ne lui coûtent, en calculant le total de ses frais jusqu'au moment de la vente. Si, donc, la prime ne rendait pas au marchand ce qu'il perdrait sans elle sur le prix de ses marchandises, son propre intérêt ne tarderait pas à l'obliger d'employer son capital d'une autre manière, ou de trouver un autre commerce où ce capital pût lui rentrer avec les profits ordinaires.

Comme tous les expédiens du système mercantile, les primes ne peuvent avoir d'autre effet que de forcer le commerce d'un pays à prendre une direction moins avantageuse que celle qu'il aurait prise, si on l'eût abandonné à lui-même. On peut objecter contre la prime sur l'exportation du grain qu'on a cru servir à perfectionner l'agriculture, qu'elle n'est nullement propre à encourager la production de cette denrée. Quand les propriétaires fonciers de l'Angleterre l'établirent, ils imitèrent les marchands et les manufacturiers; mais ils ne connaissaient pas encore leurs propres intérêts, aussi bien que ces deux classes d'hommes sont dans l'usage de les connaître. Ils grevèrent les deniers publics de frais très-considérables, et firent, en outre, peser un rude impôt sur le peuple entier; mais ils n'accrurent pas la valeur réelle de leurs produits. En faisant baisser de quelque chose la valeur réelle de l'argent, ils découragèrent, jusqu'à un certain point, l'industrie générale du pays, et, au lieu d'avancer l'amélioration de leurs terres, qui dépend de cette industrie, ils la reculèrent au contraire.

On pourrait croire qu'on encouragerait mieux la production d'une denrée, en mettant une prime plutôt sur la production même que sur l'exportation. Il n'en résulterait qu'une seule taxe sur le peuple, celle qu'il faudrait pour payer la prime. Au lieu de renchérir la marchandise dans l'intérieur, cette mesure la ferait baisser de prix, et, au lieu de charger le peuple d'un second impôt, elle pourrait lui rendre, au moins en partie, ce qu'il débourserait pour le premier. Cependant il a été fort rarement accordé des primes pour la production. Les préjugés établis par le système commercial, ont fait croire que la richesse nationale vient plus directement de l'expor-

tation que de la production. En conséquence, la première a été plus favorisée, comme étant le moyen le plus immédiat d'attirer de l'argent dans le pays.

S'il y avait une manufacture qui fût nécessaire pour la défense de la société, il ne serait pas prudent de compter sur ses voisins pour la fourniture dont on aurait besoin, et si le seul moyen de soutenir chez soi une manufacture pareille était de taxer toutes les autres branches d'industrie, l'usage de ce moyen ne serait point déraisonnable. Peut-être pourrait-on justifier, par ce principe, la prime établie sur l'exportation de la toile à voile et de la poudre à canon fabriquées en Angleterre. Mais, quoique la raison n'autorise que rarement les impositions mises sur la grande masse du peuple, dans la vue de soutenir une classe particulière de manufacturiers, cependant, dans l'ivresse d'une grande prospérité, et quand l'état a tant de revenu qu'il ne sait qu'en faire, la dépense en primes, pour les manufactures favorites, est aussi naturelle que toute autre dépense inutile.

Au reste, ce qu'on appelle prime n'est quelquefois rien de plus qu'une restitution des droits acquittés, et, conséquemment, n'est point exposé aux mêmes objections que ce qu'on appelle proprement de ce nom. Ainsi, les primes sur les sucres raffinés et les soies travaillées qu'on exporte de l'Angleterre, ne sont que des restitutions des droits sur les sucres bruts et la soie écrue. Les récompenses accordées par le public aux artistes et aux manufacturiers qui excellent dans leur profession particulière, ne prêtent pas non plus aux mêmes objections que les primes accordées au commerce. Comme elles encouragent le génie et l'habileté, elles nourrissent l'émulation des ouvriers actuellement livrés aux mêmes occupations, et elles ne sont pas assez considérables pour

tourner vers aucune d'elles une portion du capital de la société plus forte que celle qui s'y adonnerait d'elle-même. Elles ne rompent pas l'équilibre naturel des différens emplois de l'industrie; mais elles rendent l'ouvrage qui se fait dans chacun d'eux aussi complet et aussi parfait qu'il peut l'être. D'ailleurs, la dépense de ces récompenses est une bagatelle, tandis que celle des primes est considérable. Smith assure que celle sur le grain seul a quelque fois coûté plus de trois cent mille livres sterling par an en Angleterre.

De fausses idées règnent souvent aussi à l'égard des traités de commerce entre les peuples, et de leur influence sur les progrès de la richesse nationale. Quand une nation s'engage par un traité à permettre à certaines marchandises d'un pays étranger l'entrée qu'elle refuse à celles de tous les autres, ou qu'elle les exempte des droits auxquels elle soumet celles des autres, le pays, ou, du moins, les marchands et les manufacturiers du pays, dont elle favorise ainsi le commerce, doivent nécessairement tirer un grand parti du traité. Ils jouissent d'une sorte de monopole dans le pays qui leur accorde ce privilége. Leurs marchandises y trouvent un débit plus étendu et plus avantageux : plus étendu, parce que les pareilles marchandises des autres nations étant prohibées ou chargées de gros droits, ils y en vendent une plus grande quantité des leurs; plus avantageux, parce que les marchands du pays favorisé, exerçant une sorte de monopole, vendent souvent leurs denrées plus cher que s'ils étaient exposés à la concurrence des autres nations.

Autant, cependant, de pareils traités sont avantageux aux marchands et aux manufacturiers du pays favorisé, autant ils sont infailliblement désavantageux à l'état qui favorise l'autre. Il accorde à une

nation étrangère un monopole contre ses propres marchands, et il se met dans la nécessité d'acheter souvent les marchandises étrangères, dont il a besoin, plus cher que si les autres nations étaient admises à la concurrence. La partie de son propre produit, avec laquelle il achète les denrées étrangères, vaut, en conséquence, moins, parce que, quand on échange deux choses l'une contre l'autre, le bon marché de l'une est la suite nécessaire de la cherté de l'autre, ou plutôt n'en diffère pas. Ainsi, chaque traité de commerce diminue la valeur échangeable du produit annuel. Cette diminution ne peut toutefois guère aller jusqu'à une perte réelle : elle ne fait seulement que rendre le gain moins considérable. Quoique la nation qui donne cette préférence à une autre vende ses marchandises à meilleur marché, il n'est pas probable qu'elle les vendra pour moins qu'elles ne lui coûtent, qu'elle les vendra, comme elle fait dans le cas des primes, pour un prix qui ne remplace pas le capital employé, et qui ne donne pas en même temps tous les profits ordinaires des fonds. Le commerce ne durerait pas long-temps sur ce pied-là. Le pays qui favorise l'autre peut donc encore gagner; mais toujours il gagnera moins que si la concurrence était libre.

Après les traités de commerce avec d'autres peuples, viennent les colonies, comme moyen d'accroître la richesse de la métropole. L'établissement des colonies européennes dans l'Amérique et les Indes orientales, ne fut pas la suite de l'impérieuse nécessité, comme celui des colonies de l'antiquité. L'intérêt de la métropole des colonies grecques et romaines s'aperçoit de suite. Il n'en est pas de même de celui des colonies modernes, quoiqu'il en ait résulté une grande utilité. On n'avait pas cette utilité en vue dans l'origine. Elle ne fut pas plus le

motif des premières colonies que celui des découvertes qui les ont occasionées. La nature, l'étendue et les bornes de cette utilité, ne sont peut-être même pas encore bien connues aujourd'hui.

Ce fut un projet de commerce aux Indes Orientales qui donna occasion à la découverte du Nouveau-Monde. Un projet de conquête occasiona tous les établissemens des Espagnols dans ces pays nouvellement découverts. Le motif de la conquête fut la soif de l'or et de l'argent ; et, par une suite d'accidens au-dessus de la prévoyance humaine, ce projet réussit beaucoup mieux qu'on n'avait raisonnablement lieu de s'y attendre. Les aventuriers de toutes les autres nations de l'Europe, qui entreprirent de former des établissemens en Amérique, furent tous animés d'abord par les mêmes vues chimériques ; mais ils n'eurent pas le même succès. Ce fut plus de cent ans après le premier établissement au Brésil qu'on y découvrit des mines d'or et de diamans. On n'en a point découvert encore, ou au moins n'en a-t-on pas encore trouvé d'assez riches pour valoir la peine qu'on les exploite, dans les colonies anglaises, françaises, hollandaises et danoises. Les premiers Anglais qui se fixèrent dans l'Amérique septentrionale offrirent cependant au roi, pour obtenir des patentes, le cinquième de l'or et de l'argent qu'ils y trouveraient. A l'espérance de découvrir des mines, se joignit encore celle de rencontrer un passage aux Indes Orientales par le nord-ouest. L'une et l'autre ont été frustrées jusqu'à ce jour.

La colonie d'une nation civilisée qui s'empare d'un pays désert, ou si peu habité que les naturels lui cèdent aisément la place, s'avance plus rapidement vers la richesse et la grandeur que toute autre société quelconque d'hommes. Les colons portent avec eux une connaissance de l'agriculture et des autres arts utiles

supérieure à celle que des nations sauvages et barbares peuvent acquérir d'elles-mêmes dans le cours de plusieurs siècles. Ils portent en même temps l'habitude de la subordination, quelque notion du gouvernement régulier de leur patrie, du système de loi qui en est la base, et d'une administration régulière de la justice. Ils établissent naturellement quelque chose de semblable dans leur nouvelle demeure. Mais, parmi les nations sauvages, les progrès naturels des lois et du gouvernement sont encore plus lents que ceux des arts, quand ils sont parvenus chez eux jusqu'au point de les protéger. Chaque colon obtient plus de terre qu'il n'en peut cultiver. Il n'a pas de rentes, ni presque de taxes à payer. Il n'a pas de maître qui partage avec lui son produit, et ce qui en revient au souverain n'est communément qu'une bagatelle. Il a donc plein sujet de rendre le plus grand possible un produit qui constitue presqu'entièrement sa propriété. Mais son terrain est presque toujours si étendu qu'avec toute son industrie et celle des gens qu'il emploie, il peut rarement en tirer le dixième de ce que son domaine est capable de produire. Il s'empresse donc de rassembler des ouvriers de tous côtés, et il les récompense avec libéralité. Mais le salaire, joint à la fertilité et au bon marché des terres, a bientôt mis ces ouvriers en état de quitter leurs patrons, pour devenir à leur tour des propriétaires, et récompenser aussi largement d'autres ouvriers, qui ne tardent pas non plus à les quitter par la même raison. La récompense libérale du travail encourage le mariage. Les enfans, pendant leur jeunesse, sont bien nourris et bien soignés, et, quand ils sont grands, ils rendent par leur travail bien au-delà de ce que leur entretien a coûté. Parvenus à l'âge de maturité, le haut prix du travail et le bon marché des terres leur donnent la

même facilité qu'à leurs pères de s'établir. Ce qui augmente la population et perfectionne la culture, accroît la richesse, et amène la grandeur réelle.

Il n'y a point de colonies qui aient fait des progrès plus rapides que celles des Anglais dans l'Amérique septentrionale. La grande quantité de bonnes terres, et la liberté de faire leurs affaires comme ils l'entendent, semblent être les deux grandes causes de la prospérité de toutes les colonies. A l'égard de l'abondance des bonnes terres, les colonies anglaises du nord de l'Amérique sont, sans doute, abondamment pourvues; cependant elles sont inférieures à celles des Espagnols et des Portugais, et ne l'emportent pas non plus sur celles des Français. Mais les institutions politiques y ont été plus favorables au défrichement et à la culture que celles d'aucune des trois autres.

1.° Quoiqu'on n'ait pu y empêcher absolument d'englober les terres, on y a cependant mieux réussi que partout ailleurs, par la loi qui oblige chaque propriétaire de défricher et de cultiver, dans un temps limité, une certaine portion des siennes, et qui, faute par lui de le faire, déclare celles qu'il a négligées impétrables Cette loi n'a peut-être pas été exécutée à la rigueur; mais elle n'est cependant point demeurée sans effet.

2.° Le droit de progéniture n'a pas lieu dans plusieurs provinces, et les terres, comme les biens meubles, y sont partagées également entre tous les enfans de la famille, ou, dans quelques-unes, l'aîné a seulement une part double.

3.° Non-seulement le produit du travail des colons anglais est naturellement plus considérable et d'une plus grande valeur, mais encore la modération des taxes fait qu'il leur reste une plus grande portion de ce produit à mettre en réserve pour

augmenter la quantité de travail. Ces colonies n'ont jamais contribué en rien à la défense de la métropole, ni à l'entretien de son gouvernement civil : au contraire, c'est elle qui les a défendues presqu'entièrement à ses frais. La dépense de leur gouvernement civil a toujours été fort modique : elle s'est généralement bornée à ce qu'il fallait pour payer les honoraires aux gouverneurs, aux juges et à quelques officiers de police, ou pour entretenir quelques ouvrages publics des plus utiles.

4.° Les colonies anglaises, pour ce qui concerne le débit de leur surabondant, ou de ce qu'elles ne peuvent consommer, ont été favorisées plus que celles d'aucun autre peuple d'Europe. Toutes les nations ont cherché plus ou moins à faire elles-mêmes le monopole du commerce des leurs, et, en conséquence, elles ont défendu aux vaisseaux des nations étrangères de commercer avec elles, ainsi qu'à celles-ci d'importer des marchandises d'Europe de chez aucune nation étrangère. Mais la manière dont elles ont exercé ce monopole est fort différente.

Quelques-unes ont abandonné tout le commerce des leurs à une compagnie exclusive, de qui les colons étaient obligés d'acheter toutes les marchandises d'Europe dont ils avaient besoin, et à laquelle ils étaient tenus de vendre tout le surabondant de leur produit. Il était donc de l'intérêt de la compagnie, non-seulement de leur vendre ce qu'elle leur portait le plus cher, et de payer ce qu'elle leur prenait le meilleur marché possible, mais encore de n'acheter, même à vil prix, que ce qu'elle pouvait vendre cher en Europe. Elle avait intérêt, non-seulement de rabaisser dans tous les cas la valeur du surabondant du produit de la colonie, mais encore d'en décourager l'accroissement naturel, et d'empêcher qu'il n'y en eût trop. De tous les expédiens qui peuvent

être imaginés pour arrêter les progrès naturels d'une colonie, celui d'une compagnie exclusive est, sans contredit, le plus efficace. Telle a cependant été la politique de la Hollande, et c'est depuis peu seulement que la compagnie hollandaise a renoncé en grande partie à l'usage de son privilége exclusif.

D'autres nations, sans établir une compagnie exclusive, ont confié tout le commerce de leurs colonies à un port particulier de la métropole, d'où elles n'ont permis à aucun vaisseau de faire voile qu'avec d'autres, et dans une certaine saison de l'année, à moins qu'il n'eût, pour faire le voyage seul, une permission spéciale, qu'il payait le plus souvent fort cher. Cette politique ouvre, à la vérité, le commerce des colonies à tous les naturels de la métropole, pourvu qu'ils se conforment aux règlemens, quant au port, aux vaisseaux et à la saison; mais comme les marchands qui réunissent leurs fonds pour équiper ces vaisseaux autorisés trouvent leur avantage à agir de concert, leur commerce se fait toujours d'après les mêmes principes, à-peu-près, que celui d'une compagnie privilégiée. Leur profit n'est guère moins exorbitant et oppressif. Les colonies sont mal fournies; elles sont forcées d'acheter fort cher, et de vendre à très-bas prix. Cependant l'Espagne a suivi fort long-temps ce système: aussi toutes les marchandises européennes se vendaient-elles un prix énorme dans ses possessions des Indes occidentales.

Ce n'est que par rapport à certaines denrées que les colonies anglaises sont bornées à la mère-patrie dans l'exportation du surabondant de leur produit. Ces marchandises ont été désignées dans l'acte de la navigation et dans quelques autres subséquens: voilà pourquoi on les nomme *marchandises énumérées*. Les autres se nomment *non-énumérées*: elles peuvent

être exportées directement à d'autres pays, pourvu qu'elles le soient dans les vaisseaux anglais, ou dans ceux des colonies, et que les propriétaires ainsi que les trois quarts de l'équipage soient sujets de la Grande-Bretagne. Parmi les *marchandises non énumérées*, il se trouve quelques-unes des plus importantes productions de l'Amérique, les grains de toute espèce, les bois de construction, la viande et le poisson salés, le sucre et le rhum. Les *marchandises énumérées* sont de deux sortes : 1.° celles qui sont particulières à l'Amérique, et qui ne peuvent être ou du moins ne sont pas produites dans la mère-patrie ; 2.° celles qui, n'étant pas des productions particulières de l'Amérique, sont et peuvent être produites dans la métropole, mais en trop petite quantité pour fournir à celle qu'elle en demande, ou qu'elle tire principalement des pays étrangers. Ces restrictions commerciales ont cessé à l'époque de l'indépendance des États-Unis.

Cependant, la libéralité de l'Angleterre, à l'égard du commerce de ses colonies, se borne, en grande partie, au produit brut, ou à ce qu'on peut appeler les premières ébauches en fait d'ouvrages manufacturés. Les marchands et les manufacturiers de la Grande-Bretagne se réservaient les manufactures plus avancées ou plus raffinées, lorsque les colonies en produisaient les matières, et ils obtinrent de la législature de les empêcher d'en établir chez elles, quelquefois par de gros droits, quelquefois par des prohibitions absolues. Mais il faut avouer que si l'esprit mercantile a présidé à la politique de l'Angleterre comme à celle des autres nations, par rapport au commerce des colonies, il a été, en général, moins oppressif et moins malhonnête de sa part que de celle de tous les autres peuples de l'Europe.

Les colonies anglaises ont eu pleine liberté de

faire leurs affaires comme elles l'entendraient, si on en excepte leur commerce étranger. Elles en jouissaient à tous égards comme tous leurs concitoyens d'Europe, et cette liberté leur était assurée de même par une assemblée des représentans du peuple, qui seule avait le droit de mettre des impôts pour le maintien du gouvernement de la colonie. Cette assemblée en imposait au pouvoir exécutif, et le dernier des colons, celui qui était le plus en butte au gouverneur ou aux officiers civils et militaires, n'avait rien à craindre de leur ressentiment, tant qu'il se conformait aux lois. Les assemblées de la colonie n'étaient pas, à la vérité, toujours une représentation bien égale du peuple, non plus que la chambre des communes en Angleterre; mais cependant, elles se rapprochaient davantage de l'égalité, et, comme le pouvoir exécutif manquait de moyens pour les corrompre, ou n'était pas dans la nécessité de le faire à raison de ce que la métropole lui fournissait pour se soutenir, elles étaient peut-être, en général, plus influencées par la volonté de leurs constituans.

Au contraire, les gouvernemens absolus d'Espagne, de Portugal et de France, règnent aussi dans les colonies de ces royaumes, et la grande distance où elles sont de la source de l'autorité fait que le pouvoir dont les officiers inférieurs sont investis est exercé avec une violence plus qu'ordinaire. Sous un gouvernement absolu quelconque, il y a plus de liberté dans la capitale que dans tout le reste de l'empire. La personne du souverain ne peut jamais avoir d'intérêt ni de penchant à renverser l'ordre de la justice, ou à opprimer la grande masse du peuple. Sa présence dans la capitale y contient plus ou moins tous les officiers subalternes; mais, dans les provinces éloignées, ceux-ci peuvent exercer plus impunément leur tyrannie, parce que les plaintes

du peuple ont plus de peine à parvenir de là jusqu'au trône. Or, les colonies d'Amérique sont plus éloignées de la métropole que ne l'étaient de la capitale les provinces des plus grands empires qui aient jamais existé. Le gouvernement des colonies anglaises est peut-être le seul, depuis que le monde existe, où les habitans d'une province située si loin aient joui d'une sûreté parfaite. Il faut convenir, cependant, que les colonies françaises ont toujours été administrées avec plus de douceur et de modération que celles des Espagnols et des Portugais. Cette supériorité de conduite est conforme au caractère de la nation française, et à ce qui fait le caractère de chaque nation, c'est-à-dire, la nature de son gouvernement, qui, quoiqu'arbitraire et despotique en comparaison de celui de la Grande-Bretagne, est légal et libre, si on le met en parallèle avec ceux de l'Espagne et du Portugal. C'est principalement dans les progrès de l'Amérique septentrionale que la supériorité de la politique anglaise se fait remarquer.

Smith se propose un problême intéressant à résoudre : Quels sont les avantages que l'Europe a retirés de la découverte de l'Amérique et de la nouvelle route aux Indes par le cap de Bonne-Espérance? On peut diviser ces avantages en généraux et en particuliers. Les généraux sont ceux que l'Europe, considérée comme un seul vaste pays, a retirés de ces grands événemens. Les particuliers sont ceux que chaque pays, d'où les colonies sont sorties, a tirés de celles qui lui appartiennent, en conséquence de la domination qu'il a exercée sur elles. Les premiers consistent dans la multiplication des jouissances de l'Europe, et dans l'augmentation de son industrie. Le surabondant du produit de l'Amérique, apporté en Europe, fournit aux habi-

tans de cette partie du monde une variété de choses, qu'ils n'auraient pas autrement, quelques-unes pour la commodité et l'utilité, certaines pour le plaisir, plusieurs pour l'ornement, et contribue par-là à multiplier leurs jouissances. Personne ne doute que la découverte et la colonisation de l'Amérique n'aient augmenté l'industrie de tous les pays qui commercent directement avec elle, tels que l'Espagne, le Portugal, l'Angleterre, la France, et de ceux qui, sans y commercer directement, lui envoient par d'autres des marchandises produites par leur industrie, comme la Flandre autrichienne et quelques provinces d'Allemagne, qui y font passer une quantité considérable de toiles ou d'autres denrées fabriquées par leurs habitans. Tous ces pays ont évidemment gagné un débouché plus étendu pour le surabondant de leur produit, ce qui a dû nécessairement les encourager à augmenter ce produit. Mais ces importans événemens ont aussi exercé une influence salutaire sur l'industrie de quelques pays, tels que la Hongrie et la Pologne, qui n'ont peut-être jamais envoyé une seule de leurs productions en Amérique. Une partie des productions de l'Amérique se consomme en Hongrie et en Pologne, où on veut avoir le sucre, le chocolat et le tabac du Nouveau-Monde. Mais on ne peut y acheter ces marchandises qu'avec le produit de l'industrie domestique, ou avec quelqu'autre chose échangée contre une partie de ce produit. Les denrées américaines sont de nouvelles valeurs, de nouveaux équivalens, qui arrivent en Hongrie et en Pologne pour y être échangés contre le produit surabondant de ces deux royaumes. Leur introduction y crée, pour ce surabondant, un nouveau marché plus étendu. Elles en font monter la valeur, et en favorisent ainsi l'accroissement. Peut-être n'en passe-t-il pas la

moindre parcelle en Amérique, et le tout est-il transporté dans d'autres pays, qui l'achètent avec ce qu'ils ont de trop en denrées coloniales; mais c'est par le moyen de la circulation de ce commerce, mis originairement en mouvement par le surabondant du produit de l'Amérique.

La découverte de l'Amérique et de la nouvelle route des Indes orientales peut même avoir multiplié les jouissances et augmenté l'industrie des pays qui, non-seulement n'envoient rien en Amérique, mais encore n'en reçoivent jamais rien. Ces pays ont peut-être reçu une plus grande quantité de marchandises des contrées dont le surabondant s'est accru par le moyen du commerce américain. Cette plus grande abondance a dû infailliblement multiplier leurs jouissances, et augmenter dans le même temps leur industrie. Elle a dû leur fournir plus d'équivalens pour le surplus de leur produit, et, en ouvrant à ce surplus un marché plus étendu qui lui donne plus de valeur, en encourager l'accroissement. La masse des marchandises jetée annuellement dans le grand cercle du commerce de l'Europe, et distribuée par la circulation à toutes les nations qui l'habitent, doit nécessairement avoir été augmentée de tout le surabondant du produit de l'Amérique. Cette masse étant devenue plus considérable, il a dû en échoir davantage à chacune de ces nations, pour multiplier leurs jouissances et augmenter leur industrie. Le commerce exclusif des métropoles tend seul à diminuer la jouissance et l'industrie de toutes les nations en général, et des colonies américaines en particulier, ou du moins à les empêcher de prendre tout l'accroissement dont elles seraient susceptibles. Car, le surabondant du produit de l'Amérique est la source primitive de tout l'accroissement de jouissances et d'industrie que l'Europe tient de la décou-

verte et de la colonisation de l'Amérique, et le commerce exclusif des mères-patrie est la seule cause qui fasse que cette source soit moins féconde qu'elle ne serait.

Les avantages particuliers que chaque pays tire de ses colonies, sont de deux sortes : 1.° avantages communs que chaque empire retire des provinces soumises à sa domination; 2.° avantages propres que lui procure la nature de provinces telles que les colonies européennes en Amérique.

Les avantages communs que chaque empire obtient des provinces soumises à sa domination, consistent : 1.° dans la force militaire qu'elles fournissent pour sa défense; 2.° dans le revenu qu'elles fournissent pour l'entretien de son gouvernement civil. Les colonies de l'Amérique n'ont jamais fourni de forces militaires pour la défense de la métropole. Elles n'en ont encore jamais eu assez pour leur propre défense, et, dans les différentes guerres où les mères-patrie se sont engagées, elles ont été obligées de distraire une partie considérable de leurs propres forces pour défendre leurs colonies. Sous ce rapport, on peut donc dire que les colonies ont plutôt affaibli que fortifié tous les états d'Europe sans exception. Les seules colonies espagnoles et portugaises ont contribué par quelque revenu à la défense de la métropole et à l'entretien de son gouvernement civil.

Ainsi donc, le bien que les colonies font à leur mère-patrie consiste donc entièrement dans les avantages particuliers qui viennent de la nature même des provinces américaines, et on regarde le commerce exclusif comme l'unique source de ces avantages. En vertu de ce commerce exclusif, les colonies anglaises, par exemple, ne peuvent envoyer qu'en Angleterre toute la partie de leur surabondant

qui forme ce qu'on appelle les marchandises énumérées. Il faut que les autres nations les achètent de la Grande-Bretagne. Ces denrées sont donc à meilleur marché en Angleterre que partout ailleurs, et elles contribuent ainsi non-seulement à lui donner plus de jouissances qu'aux autres pays, mais encore à encourager davantage son industrie. Quand elle échange avec elles une partie de son superflu, elle doit plus gagner que tout autre pays ne gagne en échangeant avec elle pareille portion du sien. Le commerce exclusif donne donc à celui qui le fait un avantage évident sur les autres, en diminuant, ou retenant au moins dans un degré inférieur à celui où elles s'élèveraient, la jouissance et l'industrie de tous les pays qui en sont exclus. Cependant, cet avantage est peut-être plus relatif qu'absolu, et la supériorité qu'il procure au pays qui en jouit vient plutôt de l'abaissement où il tient l'industrie des autres nations, que de ce qu'il porte la sienne au-dessus du degré qu'elle aurait atteint naturellement par l'essor du commerce libre.

Smith prétend qu'on a raison de croire que, tant pour obtenir cet avantage relatif dans le commerce de ses colonies, que pour exécuter le projet malicieux et envieux d'en exclure, autant que possible, toutes les autres nations, l'Angleterre a non-seulement sacrifié une partie de l'avantage absolu qu'elle pouvait en tirer, ainsi que les autres peuples, mais s'est encore exposée et soumise à un désavantage absolu et relatif dans presque toutes les autres branches de son commerce.

1.° Ce monopole a fait retirer le capital des autres commerces, pour être employé dans le commerce des colonies. Le capital du commerce anglais est très-considérable, mais il n'est pas infini; et, quoiqu'il se soit fort augmenté depuis l'acte de navigation, il ne l'a

pas fait dans la même proportion que l'étendue du commerce des colonies : cette branche de commerce n'a donc pu être poussée qu'aux dépens des autres branches. Si le commerce des colonies eût resté ouvert à toutes les nations dans ses progrès, la part qui pouvait en échoir à la Grande-Bretagne (et vraisemblablement il lui en serait échu une très-considérable) aurait été autant d'ajouté au grand commerce dont elle était en possession. Au contraire, le monopole a eu pour effet moins d'ajouter à ce commerce que d'en changer tout-à-fait la direction.

2.° Le monopole a nécessairement contribué beaucoup à faire monter le taux du profit, dans toutes les branches du commerce britannique, plus haut qu'il ne se serait élevé naturellement, si toutes les nations avaient pu commercer librement avec les colonies anglaises. Comme il attira dans ce commerce une plus grande portion du capital anglais que celle qui aurait pris d'elle-même cette direction, ainsi, par l'expulsion des capitaux étrangers, il réduisit la quantité total du capital employé dans ce même commerce au-dessous de ce qu'elle aurait été dans le cas d'une libre concurrence. La concurrence des capitaux ayant diminué dans cette branche, le taux du profit a dû s'élever. Mais la concurrence des capitaux ayant aussi diminué dans les autres branches, le même effet a dû y avoir également lieu. Quels qu'aient été l'état et l'étendue du capital anglais à telle ou telle époque, depuis l'acte de navigation, tant que cet état a duré, le monopole du commerce des colonies a dû faire monter le taux du profit des marchands de la Grande-Bretagne plus haut qu'il n'aurait été naturellement, tant dans cette branche du commerce anglais que dans toutes les autres. Si depuis l'acte de navigation le taux ordinaire du produit britannique est considérablement

tombé, comme on n'en peut douter, il eût tombé encore plus bas si le monopole établi par cet acte n'avait pas contribué à le soutenir. Or, tout ce qui, dans un pays, fait monter le taux du profit plus haut qu'il n'aurait été de lui-même, cause infailliblement à ce pays un double désavantage, l'un absolu et l'autre relatif, dans toutes les branches de commerce dont il n'a pas le monopole. Il le soumet à un désavantage absolu, parce que ses marchands ne peuvent plus faire cet excès de profit sans vendre plus cher qu'ils n'auraient fait, et les marchandises des pays étrangers qu'ils importent, et celles du pays même qu'ils exportent. Il faut que leur patrie achète et vende plus cher : il faut qu'elle jouisse et qu'elle produise moins qu'elle n'aurait fait autrement. Mais il se soumet aussi à un désavantage relatif, parce qu'il met les autres pays, qui ne sont pas sujets au même désavantage absolu, plus au-dessus ou moins au-dessous de lui, dans ces branches de commerce, qu'ils n'y seraient naturellement. Il les met dans le cas de jouir et de produire davantage, en proportion de ses jouissances et de son produit. En élevant le prix de son produit au-delà de ce qu'il serait, il met les marchands des autres pays à même de vendre aux étrangers moins cher que lui, et, par conséquent de le pousser dehors de toutes les branches de commerce dont il n'a pas le monopole. Comme, en outre, le monopole du commerce des colonies a retiré des autres branches une partie du capital anglais qui y aurait été employée, de même il y a fait entrer plusieurs capitaux étrangers qui n'auraient jamais pris cette route, si on ne les avait pas exclus du commerce des colonies. Il a diminué, dans ces autres branches, la concurrence des capitaux anglais, et par-là fait monter les profits plus haut qu'ils n'auraient été. Au contraire, il a augmenté la

concurrence des capitaux étrangers, et par-là fait baisser le profit étranger au-dessous de ce qu'il aurait été. Des deux côtés donc, la Grande-Bretagne éprouve un désavantage relatif.

En conséquence, il faut distinguer avec soin les effets du commerce des colonies et ceux du monopole de ce commerce. Les premiers sont toujours bons : les seconds sont toujours nuisibles. Mais les premiers sont si utiles que, malgré le monopole et ses mauvais effets, ce commerce est très-avantageux, quoiqu'il l'eût été bien davantage sans le monopole.

L'effet du commerce des colonies, dans son état naturel et libre, consiste à ouvrir un marché considérable, quoiqu'éloigné, pour les parties du surabondant de l'industrie anglaise qui peuvent excéder la demande des marchés les plus prochains de ceux de l'Europe et des autres pays qui bordent la Méditerranée. Le commerce des colonies, dans son état libre, ne retire rien à ces marchés; il encourage, au contraire, la Grande-Bretagne à augmenter de plus en plus le surabondant de son produit, parce qu'il lui présente toujours de nouveaux équivalens contre lesquels elle peut l'échanger. Dans son état libre, il augmente la quantité en travail productif de l'Angleterre, sans changer la direction de celui qui se faisait auparavant. Dans son état libre, il empêche, par le moyen de la concurrence des autres nations, que le taux du profit ne s'élève au-dessus de son niveau ordinaire, soit dans le nouveau marché, soit dans le nouvel emploi des fonds. Le nouveau marché n'ôte rien à l'ancien; mais il crée, pour ainsi dire, un nouveau produit pour sa propre fourniture, et ce nouveau produit forme un nouveau capital pour fournir au nouvel emploi, sans rien ôter à l'ancien.

Cependant, les effets naturels du commerce des

colonies font plus que contrebalancer, pour la Grande-Bretagne, les mauvais effets du monopole, de sorte qu'à tout prendre, ce commerce, de la manière même dont il se fait à présent, est non-seulement avantageux, mais encore fort avantageux. Le nouveau marché et le nouvel emploi qu'ouvre ce commerce sont beaucoup plus étendus que l'ancien marché et l'ancien emploi perdus par le monopole. Le nouveau produit et le nouveau capital qu'il a en quelque sorte créés, entretiennent dans la Grande-Bretagne plus de bras qu'il n'en peut avoir été supprimé par la révulsion qui a détourné le capital des autres branches de commerce dont les retours sont plus fréquens. Mais si, tel qu'il se fait actuellement, il ne laisse pas que d'être fort avantageux, ce n'est pas *en vertu*, mais bien *en dépit du monopole*.

En Espagne et en Portugal, les mauvais effets du monopole, aggravés encore par d'autres causes, l'ont emporté sur les bons effets du commerce des colonies. Ces causes semblent être des monopoles de différens genres, la dégradation de la valeur de l'or et de l'argent au-dessous de ce qu'elle est dans la plupart des autres pays, l'exclusion des marchés étrangers par des taxes mises mal-à-propos sur l'exportation, le rétrécissement du marché intérieur par des taxes encore plus déplacées sur le transport des marchandises d'une partie d'un pays à un autre, mais surtout l'administration irrégulière et partielle de la justice, qui protége souvent le débiteur riche et puissant contre les poursuites de son créancier lésé, et qui fait craindre à la partie industrieuse de la nation de préparer des marchandises pour la consommation de ces grands hautains, auxquels on n'ose refuser de vendre à crédit, et dont on n'est jamais sûr d'être payé.

En Angleterre, au contraire, les bons effets du

commerce des colonies, aidés par d'autres causes, ont beaucoup prévalu sur les mauvais effets du monopole. Ces causes semblent être la liberté générale du commerce, qui, malgré les entraves qu'on y a mises, est au moins égale, peut-être même supérieure à celle de tout autre pays; la liberté d'exporter, franches de droit, à presque tous les pays étrangers, la plupart des marchandises produites par l'industrie nationale; la liberté illimitée de les transporter d'un endroit à l'autre du pays même, sans être obligé d'en rendre compte à aucun bureau public, sans être sujet à aucune question, visite ou examen; mais, par-dessus tout, l'administration égale et impartiale de la justice, qui rend les droits des derniers sujets de la Grande-Bretagne respectables aux plus grands, qui assure à chacun les fruits de sa propre industrie, et qui donne ainsi à tous les genres d'industrie l'encouragement le plus puissant et le plus efficace.

La découverte du Nouveau-Monde et celle du passage aux Indes par le cap de Bonne-Espérance sont les deux plus importans événemens dont l'histoire du genre humain fasse mention. Ils ont déjà eu de grandes suites; mais il est impossible que, dans le court espace de deux ou trois siècles qui se sont écoulés depuis, on ait vu toute l'étendue de celles qui peuvent en résulter. Il n'y a point de sagesse humaine qui soit capable de prévoir le bonheur ou le malheur dont ils seront désormais la source pour l'humanité. On devrait croire qu'en rapprochant et unissant les parties du monde les plus éloignées, ce qui leur fournit les moyens de se soulager les unes les autres dans leurs besoins, d'augmenter leurs jouissances, et d'encourager leur industrie, ils ont le bien des hommes pour tendance générale; mais tous les avantages commerciaux qui en ont pû résulter, ont

été perdus pour les naturels des Indes Orientales et Occidentales dans les calamités qu'ils ont occasionées. Ces effroyables calamités semblent cependant avoir fondu sur eux plutôt par accident que par un effet provenant de la nature même de ces événemens. A l'époque où se firent ces découvertes, la supériorité de force était si grande du côté des Européens, qu'ils purent impunément commettre toutes sortes d'injustices dans ces contrées éloignées. Peut-être les naturels y deviendront-ils plus forts dans la suite, ou ceux de l'Europe plus faibles. Peut-être aussi tous les quartiers du globe arriveront-ils à cette égalité de force et de courage, qui, par la crainte mutuelle qu'elle inspire, peut seule contenir l'injustice des nations indépendantes dans une sorte de respect pour leurs droits réciproques. Mais rien ne paraît plus propre à introduire une pareille égalité que la communication des connaissances et des améliorations de tout genre, que porte naturellement ou plutôt nécessairement avec lui un commerce étendu entre toutes les parties du monde.

Cependant un des principaux effets de ces découvertes a été d'élever le système commercial à un degré de splendeur et de gloire auquel il ne serait jamais parvenu autrement. Ce système a pour objet d'enrichir une grande nation plutôt par le commerce et les manufactures que par le défrichement et la culture des terres, plutôt par l'industrie des villes que par celle des campagnes. Or, par suite des découvertes, au lieu d'être manufacturières ou voiturières pour une partie du monde seulement, pour les côtes de l'Océan atlantique, de la Méditerranée et de la Baltique, les villes commerçantes de l'Europe sont devenues manufacturières pour les nombreux cultivateurs de l'Amérique, et voiturières, on peut même dire aussi manufacturières à certains égards, pour

presque toutes les nations de l'Asie, de l'Afrique et du Nouveau-Monde. Deux mondes nouveaux se sont ouverts à leur industrie : chacun de ces mondes est beaucoup plus vaste que l'ancien, et l'un des deux offre un marché qui s'agrandit de jour en jour.

Les pays que les colonies de l'Amérique possèdent, et qui commercent directement avec les Indes-Orientales, jouissent, à la vérité, de tout l'éclat de ce grand commerce; mais il y en a d'autres qui, malgré les moyens odieux dont on s'est servi pour les en exclure, ont souvent une part plus considérable au bénéfice qu'il produit. Les colonies espagnoles et portugaises, par exemple, encouragent plus l'industrie étrangère que celle de leurs métropoles. Les règlemens mêmes par lesquels chaque nation cherche à s'assurer le commerce exclusif de ses colonies, sont souvent plus profitables aux pays en faveur desquels on les établit, qu'à ceux contre lesquels on les fait. L'injuste oppression des autres contrées retombe, pour ainsi dire, sur la tête des oppresseurs, et écrase leur propre industrie. Toutes les nations de l'Europe ont essayé des moyens injustes pour s'emparer du commerce entier de leurs colonies. Cependant aucune n'a encore été capable de s'approprier autre chose que la dépense de maintenir en temps de paix, et de défendre en temps de guerre, l'autorité oppressive qu'elle s'arroge sur elles. Chacune s'est réservé à elle seule tous les inconvéniens qui resultent de la possession des colonies; mais il a fallu qu'elle partageât, malgré elle, avec d'autres pays, tous les avantages qui dépendent de leur commerce.

D'après ces belles réflexions que Smith fait sur la nature du commerce des colonies par rapport aux mères-patrie, on ne doit pas être surpris que la Grande-Bretagne ait plutôt gagné que perdu à

l'indépendance des États-Unis d'Amérique. Ces colonies contribuaient peu ou même pas du tout à l'entretien et à la défense de la métropole. Au contraire, leur défense, en temps de guerre, entraînait de grands frais, et affaiblissait la puissance de l'Angleterre, par la nécessité qu'elle lui imposait de diviser ses forces. Le commerce exclusif de la Grande-Bretagne, par rapport aux marchandises énumérées, lui était plus nuisible qu'avantageux. Aujourd'hui que l'indépendance des États-Unis est reconnue, ils demeurent seuls chargés du soin de se défendre, et cependant l'Angleterre retire tous les avantages commerciaux qui résultaient autrefois de ses relations avec les colonies du nord de l'Amérique, et même elle en retire de bien plus grands encore.

Après cette critique du système mercantile, Smith passe à l'examen des systèmes d'économie politique qui représentent le produit de la terre comme la seule ou la principale source des revenus et de la richesse de chaque pays. Colbert favorisa trop l'industrie des villes, ce qui engagea plusieurs philosophes français à exalter beaucoup trop l'importance du système agricole, pour contrarier les vues du fameux ministre de Louis XIV. Ils divisent en trois classes les hommes qui contribuent au produit annuel des terres et du travail d'un pays. La première est celle des propriétaires des terres; la seconde, celle des cultivateurs, fermiers et laboureurs, qu'ils honorent du titre de classe productive; la troisième est celle des artisans, manufacturiers et marchands, qu'ils dégradent par l'humiliante dénomination de classe stérile, ou qui ne produit rien.

La classe des propriétaires contribue au produit annuel par la dépense qu'ils font de temps en temps pour l'amendement des terres, des bâtimens, le défrichement des marais, et autres améliorations; dé-

penses qui peuvent mettre les cultivateurs en état d'avoir un plus grand produit avec le même capital et, par conséquent, de payer une rente plus considérable. L'augmentation de cette rente peut être regardée comme l'intérêt ou le profit qui revient au propriétaire sur la dépense ou le capital qu'il emploie ainsi à l'amélioration de sa terre. Ces dépenses s'appellent, dans ce système, *dépenses foncières*.

Les cultivateurs ou fermiers contribuent au produit annuel par ce qu'ils emploient à l'agriculture elle-même. Ces dépenses se nomment, dans ce système, *dépenses primitives* et *dépenses annuelles*. Ces deux sortes de dépenses sont deux capitaux que le fermier emploie à la culture, et si elles ne lui rentrent pas régulièrement, avec un profit raisonnable, il ne peut tenir cet emploi de fonds de niveau avec les autres : il faut alors que, pour son propre intérêt, il se hâte de l'abandonner, et d'en chercher un autre. Cette partie du produit de la terre dont le fermier ne peut se passer pour faire valoir sa ferme, doit être considérée comme un fonds consacré à la culture. Le propriétaire ne peut y toucher sans diminuer infailliblement le produit de sa terre.

Le travail des artisans et des manufacturiers, dont, suivant les idées ordinaires des hommes, l'industrie augmente tant la valeur du produit brut de la terre, est considéré, dans ce système, comme stérile et ne produisant rien, parce que, dit-on, il remplace seulement les fonds qu'il emploie, en y ajoutant les profits ordinaires. Ce fonds consiste dans les matières, les outils et le salaire, avancés par celui qui les emploie, et c'est le fonds destiné pour les faire travailler et subsister. Les profits sont le fonds destiné à la subsistance de l'entrepreneur. Comme celui-ci avance à ses gens le fonds des matières, des outils et du salaire

nécessaires pour les faire travailler, il s'avance à lui-même ce qu'il faut pour sa subsistance, qu'il proportionne généralement au profit qu'il compte faire sur le prix de leur ouvrage. Si ce prix ne lui rend pas la subsistance qu'il s'avance à lui-même, aussi bien que les matières, les outils et le salaire qu'il avance à ses ouvriers, il ne recouvre évidemment pas toute la dépense qu'il a faite.

Les profits des manufactures ne sont donc pas, comme la rente de la terre, un produit net qui reste après le remboursement de toutes les dépenses faites pour les obtenir. Le capital du fermier lui rapporte un profit, aussi bien que celui du maître manufacturier; mais il rapporte, en outre, une rente à une personne tierce, ce que ne fait pas celui du manufacturier. Ainsi ce qu'on dépense pour faire subsister les artisans et les manufacturiers, se borne, en quelque sorte, à opérer la continuation de l'existence de sa propre valeur, sans produire une valeur nouvelle; donc, c'est une dépense absolument stérile, et qui ne produit rien. Au contraire, la dépense qui fait subsister et travailler le fermier et ses ouvriers, non-seulement opère la continuation de l'existence de sa propre valeur, mais encore en produit une nouvelle, qui est la rente du propriétaire; elle est donc réellement productive.

Les capitaux mercantiles ne sont pas moins stériles que ceux des manufactures. Ils continuent seulement l'existence de leur valeur, sans en produire de nouvelle. Leurs profits ne sont que les remboursemens de la subsistance que le marchand s'avance à lui-même pendant le temps qu'il emploie son capital, ou jusqu'à ce qu'il en reçoive les retours. Ils sont seulement le remboursement d'une partie de la dépense qu'il a fallu faire en l'employant.

Le travail des artisans et des manufacturiers

n'ajoute jamais rien à la valeur de tout le montant annuel du produit brut de la terre. A la vérité, il ajoute beaucoup à la valeur de certaines parties de ce produit; mais la consommation d'autres parties qu'il occasione, est précisément égale à la valeur qu'il ajoute à celles-là, de sorte que la valeur de tout le montant n'est jamais plus grande dans un moment que dans l'autre.

La classe non productive des marchands, des artisans et des manufacturiers est donc, d'après le système agricole, entretenue et employée entièrement aux frais des deux autres classes, celle des propriétaires et celle des cultivateurs. Ces dernières lui fournissent les matériaux de son travail et le fonds de sa subsistance. Enfin, elles payent le salaire de tous les ouvriers de cette classe, et les profits de tous ceux qui les emploient. Ces ouvriers et leurs maîtres sont, à proprement parler, les serviteurs des propriétaires et des cultivateurs. Ils travaillent au dehors comme les domestiques travaillent au dedans. Les uns et les autres sont nourris et entretenus aux frais des mêmes maîtres. Leur travail, également stérile, n'ajoute rien à la valeur de la somme totale du produit de la terre. Au lieu même d'augmenter cette valeur, ils sont une charge et une dépense qu'il faut prélever sur elle.

Cependant la classe qui ne produit rien est non-seulement utile, mais encore fort utile aux deux autres. Au moyen de l'industrie des marchands, des artisans et des manufacturiers, les propriétaires et les cultivateurs peuvent acheter les marchandises étrangères et le produit manufacturé de leur propre pays, dont ils ont besoin, avec une moindre quantité de leur propre travail, que s'il fallait qu'ils entreprissent eux-mêmes d'importer ces marchandises, et de manufacturer ce produit brut pour leur propre

usage, choses auxquelles ils n'entendent rien. La classe non productive délivre le cultivateur de bien des soins qui détourneraient son attention de la culture des terres. Cette attention n'étant point partagée, la supériorité du produit qu'ils peuvent avoir en conséquence, les dédommage suffisamment de tout ce qui en coûte, au laboureur comme au propriétaire, pour faire subsister et travailler la classe stérile. Ainsi quoique, de sa nature, l'industrie des marchands, des artisans et des manufacturiers ne produise rien, elle contribue cependant, d'une manière indirecte, à augmenter le produit des terres. Elle augmente les facultés productives du travail productif, en leur laissant la liberté de s'appliquer exclusivement à leur objet, la culture des terres, et la charrue va souvent mieux et plus facilement par le travail de l'homme dont l'occupation a le moins de rapport au labourage.

Les propriétaires et les cultivateurs ne peuvent jamais avoir intérêt à restreindre ou à décourager, de quelque manière que ce soit, l'industrie des marchands, des artisans et des manufacturiers. Plus cette classe stérile sera libre, et plus il y aura de concurrence dans les différens métiers qui la composent, moins les autres classes auront à payer pour les marchandises étrangères et pour le produit manufacturé de leur propre pays.

Il ne peut jamais non plus être avantageux à la classe stérile d'opprimer les deux autres. Elle ne vit et ne travaille que du surabondant du produit de la terre, ou de ce qui en reste après la déduction faite, d'abord de la subsistance des cultivateurs, et ensuite de celle des propriétaires. Plus il y a de surabondant, mieux elle vit, plus elle est employée. Qu'on établisse une justice, une liberté et une égalité parfaites, et on aura trouvé le mot de l'énigme, qui consiste à

assurer aux trois classes le plus haut degré possible de prospérité. La liberté du commerce, des manufactures et des métiers, est donc aussi le résultat du système agricole.

L'erreur capitale de ce système semble consister, suivant Smith, en ce qu'il représente la classe des marchands, des artisans et des manufacturiers, comme absolument stérile et ne produisant rien. Les argumens suivans démontrent combien cette opinion est inexacte :

1.° On accorde que la classe stérile reproduit chaque année la valeur de sa consommation, et qu'elle continue, par conséquent, au moins, de faire exister le fonds qui l'entretient et l'emploie : or, de cela seul, il résulte que l'épithète de stérile lui est fort mal à propos appliquée. On ne qualifie pas de stérile le mariage qui ne produit qu'un garçon et une fille, pour remplacer le père et la mère, et qui, sans augmenter le nombre des individus qui composent l'espèce humaine, le conserve tel qu'il est. Il est vrai que les fermiers et les laboureurs reproduisent, outre le fonds qui les fait vivre et travailler, un produit net ou une rente au propriétaire. Et, comme un mariage qui donne trois enfans est plus productif que celui d'où il en naît seulement deux, de même le travail du laboureur et du fermier produit plus que celui des marchands, artisans et manufacturiers. Mais le produit supérieur d'une classe ne rend pas l'autre stérile.

2.° Il semble, pour cette raison, qu'on est bien mal fondé à considérer les artisans, manufacturiers et marchands sous le même point de vue que les domestiques. Le travail des domestiques ne continue pas de faire exister le fonds qui les nourrit et les emploie. Ils vivent et sont employés entièrement aux frais de leurs maîtres, et l'ouvrage qu'ils font

n'est pas de nature à couvrir cette dépense. Leurs services périssent dans le moment : ils ne se fixent ou ne se réalisent dans aucune marchandise vénale, capable de remplacer la valeur de leurs gages et de leur subsistance. Au contraire, le travail des artisans, manufacturiers et marchands, se fixe et se réalise dans quelque marchandise vénale.

3.° On paraît, à tous égards, avoir tort de dire que le travail des marchands, artisans et manufacturiers, n'augmente pas le revenu réel de la société. Par exemple, un artisan qui, dans les premiers six mois après la récolte, fait pour dix livres sterling d'ouvrage, malgré qu'il consomme, dans le même espace de temps, pour la même somme de blé ou d'autres objets nécessaires, ne laisse cependant pas d'ajouter la valeur de dix livres sterling au produit annuel de la terre et du travail de la société. Pendant qu'il a consommé la valeur d'une demi-année du revenu de dix livres sterling en blé et autres choses nécessaires, il a fait un ouvrage d'une valeur égale, capable d'acheter, soit par lui, soit par quelqu'autre personne, un égal revenu d'une demi-année. Par conséquent, la valeur de ce qu'il a consommé et produit, durant ces six mois, est égale, non à dix, mais à vingt livres sterling. Il est possible, à la vérité, qu'il n'y ait jamais eu de moment où il ait existé plus de dix livres de cette valeur; mais, si le blé et les autres choses nécessaires valant ce prix, qui ont été consommés par l'artisan, l'avaient été par un soldat ou un domestique, la valeur de cette partie du produit annuel, qui existait à la fin des six mois, aurait été de dix livres moindre qu'elle n'est actuellement, en conséquence du travail de l'artisan. Ainsi, en supposant que la valeur de ce que l'artisan produit ne soit jamais plus grande que celle de ce qu'il consomme à chaque instant, néanmoins la valeur exis-

tante des marchandises à vendre se trouve, par suite de ce qu'il produit, plus grande qu'elle n'eût été autrement.

4.° Sans faire d'épargnes, les fermiers et les laboureurs ne peuvent pas plus augmenter le revenu réel de la société, le produit annuel de ses terres et de son travail, que les marchands, les artisans et les manufacturiers.

5.° Enfin, quand on supposerait, dans l'esprit du système, que le revenu des habitans d'un pays consiste uniquement dans la quantité de subsistance qu'ils se procurent par leur industrie, d'après cette supposition même, le revenu d'un pays commerçant et manufacturier serait constamment, toutes choses égales d'ailleurs, plus grand que celui d'un pays qui n'aurait ni commerce, ni manufactures. Par le moyen du commerce et des manufactures, on peut importer dans un pays plus de subsistance que ses propres terres ne sont capables de lui en donner dans l'état actuel de la culture. Ainsi donc un pays commerçant et manufacturier achète, avec une petite partie de son produit manufacturé, une grande partie du produit brut des autres pays, tandis qu'au contraire, un pays sans commerce et sans manufactures est généralement obligé de donner une grande partie de son produit brut pour une fort petite partie du produit manufacturé des autres pays.

Cependant Smith convient que, malgré toutes ses imperfections, ce système est peut-être, de tous ceux qu'on avait proposés jusqu'à lui sur l'économie politique, celui qui se rapproche le plus de la vérité, et qui, par conséquent, est le plus digne de fixer l'attention de tout homme jaloux d'examiner sérieusement et à fond les principes de cette importante science. Quoiqu'en représentant le travail de la terre comme le seul productif, il inculque peut-être des

idées trop stériles et trop resserrées, sa doctrine paraît aussi juste que libérale et généreuse, quand il fait consister la richesse des nations non dans l'argent qui ne se consomme point, mais dans les biens qui se consomment, et que la terre produit annuellement par le travail de la société, aussi bien que quand il peint la pleine et entière liberté comme le seul moyen efficace de rendre cette production la plus grande possible. Ses partisans sont nombreux. Ils ont formé une secte considérable connue en France sous le nom d'*Economistes*. L'exposé le plus net et le plus suivi de sa doctrine se trouve dans le livre de Mercier de la Rivière, intitulé : *l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*.

Dans le cinquième livre de son ouvrage, Smith traite du revenu du souverain ou de la communauté. Il commence par fixer les dépenses auxquelles l'état est obligé pour arriver à son but. Ces dépenses sont causées par la défense du pays, l'administration de la justice, les ouvrages et les institutions publiques pour faciliter le commerce en général ou ses branches en particulier, les institutions pour l'éducation de la jeunesse et l'instruction des gens de tout âge, enfin le soutien de la dignité du magistrat suprême. Après avoir caractérisé fort au long ces différentes sortes de dépenses nécessaires, Smith passe à l'examen de la source du revenu général ou public de la société. Il s'occupe d'abord des fonds ou des sources de revenu qui peuvent appartenir au souverain ou à la communauté en particulier, et indépendamment des impôts frappés sur les sujets; il discute ensuite la nature, les avantages et les inconvéniens des impôts sur la rente des terres, des taxes qui sont proportionnées non à la rente, mais au produit, des impôts sur la rente des maisons, des taxes sur le produit ou le revenu provenant des fonds, des taxes sur le profit de

certains emplois particuliers, de celles sur la valeur en capital des terres, des maisons et des fonds, des impôts sur le salaire du travail, enfin des taxes qui doivent tomber indifféremment sur toutes les espèces de revenu, comme la capitation, et les impôts sur les marchandises de consommation. Le dernier chapitre est consacré aux dettes publiques, et en particulier à celle de l'Angleterre.

Il était jusqu'à un certain point indispensable que je m'étendisse sur les travaux de Hume et de Smith en économie politique, soit parce que ce furent eux qui, les premiers, fixèrent, développèrent et démontrèrent les principes de cette science, soit parce que tous les écrivains contemporains ou subséquens adoptèrent leurs idées essentielles, et ne s'écartèrent d'eux que dans l'application de ces mêmes idées à des objets particuliers, dans les conclusions qui en découlent, et dans les détails minutieux des différentes matières. Il n'était d'ailleurs pas possible de donner à une théorie philosophique de l'économie politique toute la clarté qu'elle doit avoir, sans m'étendre beaucoup, parce que les principes ont au moins besoin qu'on cite des exemples à leur appui, et que, dans beaucoup de cas, il est même indispensable de les justifier, à cause des difficultés et des complications qui naissent souvent de la nature et des rapports multipliés des objets, et qui font que rien n'est plus facile que de méconnaître les vraies causes et les véritables effets.

Presqu'en même temps que Smith (en 1767), le baronnet Sir James Stévart publia ses *Inquiry into te principles of political economy, being an essay on the science of domestic policy in free nations*. L'étude de la philosophie, les voyages et l'observation attentive de l'état politico-économique intérieur, tant de sa patrie que des contrées policées de l'Europe, lui

avaient procuré les connaissances nécessaires pour jeter un grand jour sur le point important de doctrine dont il fit l'objet de ses méditations. Il avait moins de sagacité et un jugement moins profond que Smith : ses idées étaient elles-mêmes moins originales et moins neuves ; mais il connaissait beaucoup mieux certaines branches de l'économie politique, dans les détails desquelles il pénétra plus avant que son illustre compatriote ne l'avait fait et ne pouvait non plus le faire. La marche de ses raisonnemens est plus régulière et plus systématique encore, et quoiqu'on puisse lui reprocher une diction lâche, diffuse, prolixe, et un style en général moins agréable que celui de Smith, ces défauts sont toutefois compensés par une clarté infiniment plus grande.

La population, l'agriculture, le commerce, l'industrie, l'argent, les monnaies, les intérêts, la circulation de l'argent, la banque, le crédit public et les taxes sont les objets sur lesquels il porte principalement son attention, comme s'il eût voulu se conformer à la marche tracée par Hume dans ses *Essais*. Son ouvrage est divisé d'après ces différens points capitaux.

Le premier livre roule sur la population et l'agriculture. Stévart y traite de l'idée d'un état et d'un gouvernement en général ; de l'esprit d'un peuple ; des maximes et des causes naturelles qui accroissent la population, et des effets que produit la propagation des hommes dans les pays où leur nombre n'augmente pas; de la manière, des maximes et des causes politiques, dont, d'après lesquelles et en vertu desquelles l'agriculture contribue à l'accroissement de la population; enfin, de la manière dont les besoins des hommes concourent à leur multiplication. Ensuite, il fait connaître l'influence de l'esclavage sur l'accroissement et le travail d'une nation ; il indique

quelle doit nécessairement être la quantité des habitans d'un pays, pour qu'un nombre donné puisse et doive s'adonner à l'agriculture, à l'avantage de toute la société, et qu'un nombre également donné se livre au contraire à tout autre genre quelconque de travail ; il développe les principes sur lesquels se base la répartition des membres d'une nation dans les hameaux, les villages, les bourgs et les petites villes ; il expose les résultats auxquels la distinction des deux principales classes d'un peuple, les fermiers et les hommes libres, donne lieu, relativement à leurs habitations respectives ; il explique sur quoi se fonde la division des habitans en classes, et montre comment leurs occupations influent sur leur multiplication ; il signale le grand avantage dont il est, pour la population, que le gouvernement se conduise d'après les règles d'une bonne théorie d'économie politique, et d'après une connaissance approfondie des faits ; il prouve combien, par conséquent, les registres ordinaires des naissances, des mariages et des morts, sont nécessaires dans les états récens ; il s'étend sur les inconvéniens qu'on peut faire naître, en favorisant trop l'agriculture et la population ; il s'attache à chercher pourquoi certains pays sont moins peuplés que d'autres, quoiqu'ils aient d'aussi bonnes institutions politiques que ces derniers, pour y accroître le nombre des habitans ; il enseigne de quelle manière et dans quelle proportion le superflu ou la disette des objets nécessaires affecte un peuple; il discute les causes et les effets de la grande population d'un pays ; enfin, il examine si et jusqu'à quel point l'introduction des machines dans les manufactures est nuisible aux intérêts de l'état et à la population.

Je me bornerai ici à signaler les conclusions qu'il tire par rapport à chacune de ces diverses matières :

1.° La population et l'agriculture sont et ont été, dans tous les temps, la base de l'économie politique. Elles sont inséparablement liées ensemble, quant à leurs causes et à leurs effets, de sorte qu'il faut aussi les étudier dans leurs rapports réciproques. Mais le premier principe de la population est la procréation; les vivres constituent l'autre. La procréation donne à l'homme l'existence et la vie; les vivres les lui conservent. Comme les produits spontanés de la nature sont en quantité déterminée, le nombre des hommes qui peuvent vivre sur la terre ne saurait non plus s'élever jamais au-delà d'un certain terme. Le travail est une méthode d'augmenter les produits de la nature, et le nombre des hommes peut s'accroître aussi en proportion de l'augmentation de ces produits.

2.° Il suit de là que le nombre des hommes est toujours proportionné aux produits de la terre, et cette proportion est toujours en raison composée de la quantité du rapport du sol et de la quantité du travail des habitans. Or, comme ces quantités varient sur la terre à raison d'événemens et de circonstances qui surviennent accidentellement, jamais on ne peut établir une proportion générale, et qui s'étende à toute la terre, entre le nombre de ceux qui sont nécessaires pour la culture du sol, et le nombre de ceux qui peuvent être nourris par les produits de ce même sol.

3.° La cause qui détermine une partie des hommes à cultiver la terre pour nourrir l'autre partie réside dans les différens besoins que les hommes ont réciproquement les uns des autres. L'état doit donc aussi introduire des objets de besoin réciproque qui aient de l'attrait; c'est là l'unique manière d'apporter de la variété dans les occupations, et de mettre un terme à la grossièreté et à la simplicité des mœurs. Mais il faut observer un équilibre rigoureux entre chaque branche de l'industrie et les autres, afin que la pro-

priété d'aucune ne rencontre d'obstacle, ou qu'aucune ne s'anéantisse par excès ou par défaut. La répartition des vivres entre parens et enfans seulement est une méthode d'en causer la disette, qu'on ne peut prévenir que par une augmentation du travail. Quand une société ne suit pas ce plan d'industrie réciproque, la population cesse de croître, parce que le laborieux ne peut pas nourrir le paresseux pour rien. Stévart appelle cette société un état où l'accroissement de la population est moralement impossible. Il distingue cette impossibilité morale de l'impossibilité physique, laquelle ne peut avoir lieu que quand c'est la nature et non l'homme qui refuse les produits nécessaires à la conservation du genre humain.

4.° Il résulte de là que la population de chaque pays est déterminée par le rapport existant entre la quantité des vivres produits par ce pays et l'industrie des basses classes de la société. Si la quantité des vivres surpasse la proportion de l'industrie, le superflu en est exporté : si, au contraire, l'industrie surpasse la quantité des vivres, il faut obvier au défaut de ces derniers par ceux qu'on tire des pays étrangers. Les besoins réciproques excitent au travail. Donc ceux dont le travail n'a point la culture du sol pour objet doivent vivre de ce que la classe agricole récolte au-delà de ses propres besoins. La société se trouve ainsi séparée en deux classes principales, que Stévart appelle les paysans ou laboureurs, et les hommes libres. Donc l'accroissement des besoins amènera l'augmentation du nombre des hommes libres, et le besoin que ces derniers ont de vivres opérera l'accroissement de l'agriculture.

5.° Par le luxe, Stévart n'entend autre chose qu'une consommation superflue, ou que la satisfaction de besoins qui ne sont pas essentiellement nécessaires pour la conservation de la vie. Le goût de la con-

sommation superflue introduira l'argent, qui est représenté ici comme l'objet général du besoin parmi les hommes, de sorte qu'à raison de cette même qualité, il produit une tendance générale à acquérir l'argent, tendance qui accroît l'industrie des hommes libres, par conséquent leur nombre, et par conséquent aussi l'agriculture nécessaire à leur subsistance. Mais cette opération suppose, chez un peuple, que la grande multitude a du goût pour le travail, et que les riches en ont pour la jouissance. Si ces derniers vivent frugalement et simplement, et si les autres s'abandonnent à la paresse, l'événement indiqué plus haut n'aura pas lieu. Aussi remarque-t-on que ce n'est pas dans les pays les plus beaux que les habitans vivent le mieux, mais dans ceux où il règne le plus d'industrie. On aurait donc tort de dire qu'un trop grand nombre de manufactures pourrait nuire à un pays libre ; car ce serait absolument comme si on prétendait qu'il serait désavantageux à ce pays de compter trop peu de paresseux, trop peu de mendians, et trop de citoyens laborieux. Voici de quelle manière Stévart écarte l'objection qu'il serait possible d'élever contre sa théorie, celle de savoir comment concilier la frugalité des anciens et la simplicité de leurs mœurs avec l'étendue de leur population, qu'il admet en fait, malgré tous les raisonnemens d'après lesquels Hume avait essayé de la révoquer en doute. Chez les anciens, dit-il, les hommes étaient obligés de cultiver la terre, parce qu'ils étaient esclaves d'autres. Chez les modernes, l'opération est plus compliquée ; le souverain ne peut pas faire des esclaves de ses sujets ; il doit s'arranger de manière qu'ils deviennent esclaves de leurs propres goûts et de leurs penchans ; c'est là le seul moyen de les exciter à l'agriculture, et quand on l'adopte, quelles que soient les mesures dont on se sert pour le mettre à

exécution, le nombre des hommes augmente toujours.

6.° La division d'un peuple en laboureurs et hommes libres a encore des résultats importans sous le point de vue des habitations de ces différentes classes. Les laboureurs doivent vivre dans le lieu où ils travaillent, ou près de cet endroit, dans leurs possessions ou leurs villages. Les hommes libres se partagent à leur tour en deux classes. La première est composée des possesseurs du superflu des vivres, ou des propriétaires, ainsi que de ceux qui peuvent acheter ce superflu avec une fortune déjà acquise. L'autre comprend ceux qui sont obligés d'acheter une partie de ce superflu avec leur travail journalier. La première classe peut vivre *où elle veut*; mais il faut que l'autre vive *où elle peut*. Si les membres de la première veulent vivre ensemble dans un lieu, il faut qu'ils soient suivis par un nombre considérable de ceux de la seconde, afin que ceux-ci gagnent ce dont ils ont besoin. De là proviennent les petites et les grandes villes. Quand un monarque concenrte l'administration entière des affaires publiques dans un seul endroit, il en résulte la capitale, qui est ordinairement la plus grande de toutes les villes. Lorsque les manufacturiers se réunissent en corporations, ils ne dépendent pas immédiatement de ceux qui consomment leurs marchandises, mais des marchands. La situation du lieu qu'ils habitent est donc déterminée par les circonstances qui sont en rapport avec leurs occupations, avec l'abondance des matériaux et des vivres pour eux, et avec le transport de leurs marchandises.

7.° Les hommes vécurent d'abord épars et isolés, et comme ils se contentaient des produits spontanés de la terre, il leur était facile d'exister. Aujourd'hui, l'industrie s'est rassemblée dans certains lieux et

dans certaines contrées, et c'est elle qui doit les conserver. Ainsi le premier objet dont il faut que l'économie politique s'occupe, c'est de procurer du travail aux habitans, et le second, c'est d'augmenter le nombre des ouvriers, à mesure que les demandes se multiplient. Afin d'imprimer une direction convenable à l'activité d'un peuple, il faut que le monarque connaisse exactement le nombre de bras nécessaire pour satisfaire aux demandes de travail dans chaque branche des arts et métiers. Il doit partager en classes convenables ceux qui sont obligés de vivre de leur industrie, et prendre les mesures nécessaires pour que chaque classe conserve autant que possible son propre nombre par propagation. Si l'importance d'une espèce quelconque d'industrie ne suffit pas pour remplir cette intention, il faut avoir recours à des moyens auxiliaires. Ainsi, par exemple, la plus basse espèce de travail doit être à bon marché, afin de rendre les manufactures florissantes : il faut donc ici que l'état se charge de l'alimentation des enfans. Chaque homme a un instinct naturel qui le porte à se propager, et un peuple ne peut pas plus subsister sans propagation, qu'un arbre sans accroissement ; mais il est impossible qu'il vive plus d'hommes qu'il n'en peut être nourris : or l'accroissement des vivres doit finir par avoir un terme, et dès qu'il est arrivé à ce terme, la population n'augmente plus, c'est-à-dire, que la proportion de ceux qui meurent augmente chaque année. Cette raison détourne insensiblement de la propagation, parce que les hommes sont des êtres raisonnables. Mais il en est encore quelques-uns qui, malgré qu'ils fassent partie de la classe des êtres raisonnables, n'ont cependant point de prudence, se marient, et procréent des enfans, qu'ils ne peuvent pas nourrir. C'est là ce que Stévart appelle une propagation vicieuse. Elle produit un mal

politique, qui remédie, il est vrai, à la mortalité des hommes, mais qui ne le fait qu'en causant un grand malheur. Stévart déclare qu'il ne sait pas comment on pourrait obvier à cet inconvénient sans restreindre la liberté du mariage, et comment on parviendrait à limiter cette liberté sans choquer les idées reçues: il abandonne à chacun le soin de chercher les moyens les plus convenables pour écarter les difficultés.

8.° La population et l'agriculture ont une liaison si intime que même les abus auxquels toutes deux se trouvent exposées de différentes manières, sont toutefois parfaitement égaux de part et d'autre. Quand le nombre des manufacturiers est très-considérable, il faut qu'une partie d'entr'eux meure de faim; la même chose a lieu quand il y a trop de personnes qui s'adonnent à l'agriculture. La cause en est que, plus il y a d'habitans qui cultivent la terre, moins la part qui revient à chacun est considérable, et lorsque ces parts deviennent si faibles qu'elles ne produisent pas plus qu'il ne faut pour l'entretien des travailleurs, alors l'agriculture est cultivée avec excès. Stévart distingue donc l'agriculture en utile et nuisible. La première est un commerce, c'est-à-dire, une méthode de produire non-seulement les choses nécessaires à l'entretien des travailleurs, mais encore un superflu qui sert à alimenter les hommes libres, et qui devient l'équivalent de leurs marchandises. La seconde n'est point un commerce, parce qu'elle ne permet point d'échange; ce n'est seulement qu'une méthode de subsister. Lors donc que, dans un pays où l'agriculture est cultivée comme commerce, et où il y a beaucoup d'hommes libres, on permet aux laboureurs de se multiplier à tel point qu'eux-mêmes consomment tous les produits du sol, alors il faut que tous les hommes libres périssent de faim. L'établissement

du commerce et de l'industrie rectifie cependant d'une manière naturelle cet abus de l'agriculture, parce qu'il délivre le pays du superflu des consommateurs, et lui procure un commerce dont le but est de produire un superflu avec lequel on puisse payer le travail de tous les hommes industrieux. Le lien de la dépendance générale et réciproque des membres d'une nation libre qui doit vivre de son industrie ne peut être conservé qu'autant qu'on fait, d'une partie de ses membres, des laboureurs actifs, et de l'autre, des marchands et des manufacturiers sages et habiles. C'est l'équilibre entre ces deux classes qui assure réellement la prospérité de la population et de l'agriculture. Si on s'attache trop à l'industrie, les hommes libres multiplient outre mesure, c'est-à-dire, que la balance penche de leur côté : le prix des vivres augmente ainsi, ce qui donne des encouragemens à l'agriculture. Si cette dernière acquiert, au contraire, la prépondérance, les vivres se multiplient et deviennent à vil prix, ce qui favorise les manufactures. De ce que la famine proprement dite n'exerce plus aujourd'hui ses ravages dans les îles britanniques, Stévart conclut que l'agriculture y est arrivée au plus haut point. L'Angleterre n'a cependant jamais, dans les années les plus fertiles, au-delà du grain nécessaire pour nourrir ses habitans pendant dix-huit mois; mais aussi, dans les plus mauvaises années, elle ne rapporte jamais moins qu'il n'en faut pour dix mois.

9.° Lorsqu'un pays est complètement peuplé, et qu'il continue d'être industrieux, on y apporte des vivres du dehors. Ce sont les demandes des riches, lesquelles s'accroissent avec les goûts, qui activent l'agriculture, même chez les nations étrangères. Cette augmentation est donc la cause, et l'accroissement

ainsi que le perfectionnement de l'agriculture en sont seulement l'effet.

Un pays rempli d'hommes peut diminuer de population, et cependant être toujours rempli. Il faut que cet effet dépende d'un changement dans la manière de vivre. Les hommes indolens dédaignent maintenant la jouissance des fruits de la terre qui croissent en grande abondance, et recherchent des délicatesses. Mais, d'un autre côté, la classe industrieuse se procure des ressources du dehors, et, en pourvoyant les étrangers des produits de son travail, non-seulement elle se conserve, mais même encore elle croît en nombre. Tel est le cas de la Hollande, et ce le sera toujours jusqu'à ce que les abus augmentent par trop le prix du travail, et que l'expérience, cette institutrice générale de tous les hommes, engage enfin les étrangers à tirer parti des avantages de leur propre pays.

Si les vivres cessent d'augmenter, la population demeure stationnaire ; mais le commerce peut cependant continuer toujours de prospérer, et d'augmenter la richesse : de cette manière, des armées d'étrangers sont, en quelque sorte, prises à la solde de la nation, et les marchands peuvent, comme s'exprime Stévart, chanter leurs propres victoires, leurs batailles et leurs succès, sans avoir jamais senti l'odeur de la poudre. S'il leur est impossible d'accroître le nombre des manufacturiers, ils introduiront dans certaines manufactures des machines, qui suppléeront au manque de bras, sans augmenter la consommation des vivres. Les étrangers, surpris de ces nouvelles mesures, qui font baisser les prix, et qui affaiblissent leur industrie naissante, imiteront les inventions ; mais comme ils seront novices, ils adopteront une mauvaise mé-

thode, et les améliorations projetées par eux condamneront un grand nombre d'ouvriers à l'inaction. Ceux-ci crieront jusqu'à ce qu'on ait renoncé aux machines; car il n'y a rien de plus naturel que la rébellion des hommes laborieux, lorsque l'état leur enlève les moyens de travailler, soit par les mesures qu'il prend, soit en favorisant les maîtres de manufactures.

Jusqu'ici Stévart a examiné en général le rapport de l'agriculture et de la population à l'économie politique. Dans le second livre, le commerce et l'industrie sont les objets particuliers de ses recherches. Je passe ici sous silence tous les détails à l'égard desquels il s'accorde avec Smith, et tout ce qu'il ne fait que développer plus amplement, pour me borner à signaler quelques points sous le rapport desquels il diffère de son illustre compatriote.

Tel est d'abord l'axiome établi par lui que quand une nation s'est enrichie par le commerce réciproque des produits manufacturés avec d'autres nations, et qu'elle trouve la balance du commerce en sa défaveur, son intérêt exige qu'elle renonce à ce commerce, ou qu'elle lui impose des restrictions. Stévart éclaircit cette proposition par le rapport dans lequel les villes se trouvent, à l'égard du commerce, avec les habitans de la campagne. On doit considérer les villes comme des états que le luxe intérieur, les taxes et la cherté des vivres ont mis dans l'impossibilité de supporter la concurrence des étrangers. Ici les priviléges exclusifs de ces villes sur les campagnes sont raisonnables et nécessaires pour que les habitans puissent supporter les charges de leur communauté, et être ainsi dédommagés des plus grandes dépenses que leurs besoins leur occasionent. La même remarque est applicable aux relations commerciales entre les peuples.

Si le monarque surveille attentivement les articles d'importation, et en examine avec soin l'emploi, il lui sera facile de distinguer quels sont ceux dont l'introduction doit être favorisée, limitée, ou tout-à-fait prohibée. Mais il ne faut négliger aucune considération dans cet examen, parce que l'introduction d'une marchandise étrangère est intéressante à plus d'un égard, et que quelques-unes ont un intérêt immédiat, tandis que d'autres n'en offrent que dans leurs résultats. L'importation d'une marchandise étrangère peut d'abord être favorable à l'intérêt des indigènes, qui donnent en paiement les marchandises exportées de leur propre pays. L'importation, peut en outre, être utile à la prospérité des manufactures, parce qu'elle les pourvoit des matières qui leur sont nécessaires. Cependant, lorsque la manufacture entière n'est destinée qu'à la consommation de ses produits dans le pays, l'intérêt national en général souffre de l'importation de ces denrées. L'importation des vins et des eaux-de-vie dans les pays du nord leur épargne une grande quantité de vivres, puisque l'eau-de-vie de grain y est employée pour les remplacer. Mais quand on a examiné les articles d'importation et leur importance pour l'état, quand on a calculé les avantages et les désavantages par rapport à l'étranger, il faut arrêter l'importation de tous les articles nuisibles à l'intérêt commercial de l'état, et lorsque cette mesure, étant une fois prise, entraîne la cessation générale de l'importation, alors le commerce extérieur se trouve anéanti sans révolution violente, parce que le souverain a procédé peu-à-peu et graduellement, et qu'il s'est efforcé d'augmenter la consommation intérieure, à mesure que la classe industrieuse était forcée par les autres opérations de demeurer oisive. Dès que le commerce extérieur cesse, le nombre des habitans se réduit en

proportion des vivres qui existent dans le pays, si l'aisance dont le peuple avait joui jusqu'alors en a accru le nombre hors de rapport avec les produits du sol. La richesse nationale doit être concentrée, et ne circuler qu'autant qu'il le faut pour que personne ne manque de subsistance et d'occupation.

En supposant même qu'une nation fasse jamais aussi peu de commerce avec l'étranger, cependant les peuples voisins lui demanderont toujours le superflu de ses propres produits naturels, et ces demandes fourniront constamment les moyens d'accroître la richesse nationale. Si on favorise l'exportation des vivres, pendant que certains habitans du pays en manquent, les bornes assignées à l'exportation n'obvieront point à cet inconvénient; car le pauvre demeurera toujours dans le même état, si on ne le met point en situation de pouvoir acheter les denrées de son propre pays au même prix que les étrangers. La cause principale de ce phénomène réside alors dans la prépondérance des manufacturiers. Parce que ceux-ci sont trop nombreux, il en résulte parmi eux une concurrence à l'égard des besoins physiques : le prix de leur travail descend au-dessous du prix général de l'alimentation chez l'étranger; leur part est vendue, à l'étranger, et ils sont obligés de mourir de faim.

Le monarque placé à la tête d'un peuple adonné au luxe doit donc toujours chercher à entretenir ici l'équilibre, et, lorsqu'on ne peut se dispenser de détruire cet équilibre, il vaut encore mieux que le renversement en soit déterminé par la multiplicité des demandes.

Toute destruction de l'équilibre est nuisible, et entraîne des suites funestes. Si le nombre des manufactures et de ceux qui y sont intéressés ou y travaillent est trop considérable, la classe industrieuse

sera dans le besoin, on exportera les vivres qui lui appartiennent, la nation gagnera dans la balance du commerce avec l'étranger, mais elle semblera, en quelque sorte, vendre ses propres membres. Si les demandes l'emportent, le luxe fait à la vérité des progrès, mais le pauvre est nourri aux dépens du riche, et la richesse nationale demeure telle qu'elle était. Donc, en faisant cesser le commerce extérieur, il faut, ou que le prince sacrifie son peuple, ou qu'il favorise le luxe.

Si le monarque a été attentif à ses intérêts par rapport au commerce avec l'étranger, il faut qu'il porte d'autant plus son attention sur l'intérêt du pays. Il faut qu'il maintienne les progrès du luxe proportionnés au nombre des bras qui sont disposés à en satisfaire les besoins. Il faut, en outre, qu'il mette des bornes aux progrès de la population, d'après la mesure de l'étendue et de la fertilité du sol. Il faut enfin qu'il partage le peuple en classes, suivant que le comportent les circonstances qui sont en son pouvoir.

Stévart fait observer avec justesse que les progrès du luxe nuisent moins à un grand empire qu'à un petit état. Les lois somptuaires sont salutaires dans une ville libre impériale; elles seraient funestes à Paris ou à Londres. L'établissement d'une armée à demeure pourrait contribuer, dans un pays riche et bien peuplé, à diminuer le luxe, ainsi qu'à prévenir la trop grande multiplicité des demandes et l'augmentation des prix, ce qui détruirait tout espoir de commerce avec l'étranger.

Les effets naturels de cette révolution, par rapport à l'esprit, à la forme du gouvernement et aux mœurs d'un peuple, devenu efféminé et corrompu, d'industrieux et de frugal qu'il était autrefois, sont, en général, les suivans : les marchands retirent leurs

capitaux à mesure que le commerce diminue, et les prêtent aux propriétaires de leur nation, qui acquièrent ainsi la possibilité de s'adonner au luxe. Cette circonstance dédommage la classe industrieuse de la perte des demandes de l'étranger. Lorsque l'argent circule dans l'intérieur de l'état pour produire des objets superflus, et augmenter la consommation intérieure, l'aisance du pays semble faire journellement des progrès. Les marchands et les manufacturiers, qui devaient auparavant se contenter de satisfaire leurs besoins physiques les plus pressans, vivent alors d'une manière plus commode : ils consomment davantage, ce qui accélère encore la circulation de l'argent. Un air de plénitude et d'aisance se répand dans tout le pays, et ce qui semblait devoir entraîner sa ruine devient, par les résultats, un moyen d'accroître sa prospérité.

La richesse peut, en général, être considérée par le monarque sous trois points de vue différens : comme une mine, lorsqu'elle est renfermée; comme un objet de commerce, quand on s'en sert pour gagner davantage; comme un objet de luxe et un fond de taxes, quand elle sert à satisfaire les besoins politiques. La disposition générale des habitans d'un pays, eu égard à l'argent, peut être rapportée à l'une ou à l'autre de ces trois modifications. Il est du devoir d'un souverain d'agir sur l'esprit de son peuple de manière à l'habituer insensiblement à des dépenses d'une certaine espèce, et à le ployer au principe le plus approprié au bonheur national. La thésaurisation de la part des particuliers peut difficilement être toujours avantageuse à l'état; mais le cas change bien quand c'est l'état qui thésaurise. Pendant que l'argent est placé pour valoir davantage, il ne peut jamais procurer d'autorité ou de considération au propriétaire ; mais l'emploie-t-on

dans le dernier cas à la satisfaction des besoins, alors il acquiert entre les mains d'un ambitieux du pouvoir et de la considération : il peut, par conséquent, rivaliser avec l'influence que personne ne doit avoir, si ce n'est celui qui tient les rênes de l'état. Alors, il devient le germe des factions, et la source de tous les partis nuisibles à l'état. De pareils moyens causent l'anarchie dans les états, que la forme de leur gouvernement soit, d'ailleurs, bonne ou mauvaise. Ce fut la richesse des particuliers qui corrompit et finit par détruire la république romaine, et ce fut elle seule qui établit la liberté des Pays-Bas sur les ruines de la tyrannie espagnole. Ainsi, dès que les habitans d'un pays commencent à se servir de leurs richesses pour satisfaire leurs goûts, il faut que le prince commence à s'occuper de sa propre richesse pour conserver la supériorité essentiellement nécessaire à la personne chargée de déterminer et de diriger tous les principes des actions publiques. S'il n'est point en son pouvoir de le faire, alors sa puissance ne tarde point à s'écrouler, et la forme du gouvernement à changer.

Mais un prince acquiert des richesses en imposant des taxes à son peuple. Les spoliations sont les taxes d'un despote : les capitations, les impôts fonciers et autres qui concernent les personnes, sont les taxes d'un monarque ; dans les formes limitées de gouvernement, on met des impôts sur la consommation. Les premières taxes détruisent tout : les secondes s'opposent à l'accroissement de la richesse nationale ; les dernières accélèrent la dissipation des fortunes.

Quand on compare la théorie de Stévart, et les bases sur lesquelles elle repose à celle de Smith, on s'aperçoit aisément qu'elle est insoutenable, et que la faute commise par Stévart dans ses raisonnemens dépend de la fausse application d'un principe, que Smith

avait admis, en général, comme valable, mais dont il avait fait un tout autre emploi. La richesse nationale, au moins dans un état tel que la Grande-Bretagne, ne peut être conservée et accrue que par la liberté des occupations, des métiers et du commerce. Si la concurrence devient trop grande dans un métier, l'intérêt de ceux qui l'exercent les détermine bientôt à y renoncer, et à chercher une autre manière de pourvoir à leur subsistance. L'indigence excessive des manufacturiers en nombre trop considérable ne peut avoir lieu, comme Smith l'a démontré, que dans un état où la police empêche de passer librement d'une profession à une autre, ou apporte des difficultés à ce changement. La ruine d'une nation serait infailliblement la suite de ce que Stévart recommande, c'est-à-dire, de la direction arbitraire imprimée par le prince à l'agriculture, à l'industrie et au commerce des sujets, idée que le philosophe anglais pousse jusqu'au point de conseiller la prohibition de tout commerce extérieur, quand la balance est en faveur de l'étranger.

La partie la plus intéressante et la plus instructive de l'ouvrage de Stévart est, sans contredit, le troisième livre, traitant de l'argent et des monnaies. Stévart a approfondi cet objet, et l'a examiné avec infiniment plus de soin que Smith. Il parle fort au long de l'argent, comme signe représentatif d'une valeur donnée; de l'argent factice ou matériel; de l'inconvenance des métaux pour fournir une mesure invariable de la valeur représentative; des méthodes à suivre pour diminuer les nombreux inconvéniens que l'argent matériel entraîne; des changemens auxquels la valeur de l'argent est exposée par tout désordre dans le monnoyage; des suites que les changemens de la valeur intrinsèque de l'argent entraînent pour l'intérêt intérieur d'une nation; de

plusieurs vices dans les monnaies anglaises, et des changemens qu'on y a introduits à différentes époques; des meilleures méthodes à adopter pour en prévenir les funestes résultats. Les recherches de Stévart sur l'argent et les monnaies sont de nature à ne point permettre qu'on en donne d'analyse.

Il passe, dans le quatrième livre, au crédit, à la dette et à l'intérêt de l'argent. Smith avait établi en principe que l'intérêt le plus bas est toujours le signe le plus certain de l'aisance d'une nation. Son compatriote révoque, au contraire, cette maxime en doute.

Il n'y a, en général, rien de plus difficile que de déterminer si le commerce est avantageux ou non à une nation; ce qui n'aurait pas lieu si le taux de l'intérêt était un signe certain de l'état avantageux ou désavantageux de ce commerce. On peut dire que les bas intérêts sont extrêmement favorables au commerce; mais on ne peut pas dire qu'ils sont la mesure exacte de l'avantage qu'on en retire. Le meilleur argument, en faveur de cette dernière assertion, est le suivant : la nation qui vend au plus bas prix dans les marchés étrangers est toujours préférée; donc, là où l'emploi de l'argent coûte le moins cher, le marchand peut aussi donner au plus bas prix. Stévart répond : la conséquence ne serait juste que dans le cas où le commerce se ferait tout entier avec de l'argent emprunté, et si la différence du prix des matières, la facilité de se les procurer, la promptitude du paiement, l'industrie et l'habileté des manufacturiers, n'étaient comptées pour rien. Cependant ces articles présentent fréquemment de si grands avantages, qu'ils suffisent pour compenser, et au-delà, les frais de l'intérêt qu'on est obligé d'escompter pour l'argent placé dans le commerce. Cela est si vrai que nous voyons la seule habileté d'un artisan

qui vit dans la capitale, où les vivres sont une fois aussi chers qu'à la campagne, le mettre en état de vendre partout à plus bas prix que ses confrères. Il en est de même de tous les autres articles.

Les objets du commerce sont les produits naturels et ceux des manufactures. Lorsqu'on en calcule la valeur avant qu'ils tombent entre les mains des marchands, et qu'on compare cette valeur à l'argent que les propriétaires et les manufacturiers ont emprunté pour les rendre propres à être portés au marché, on trouve que la proportion est très-faible. Tous les jours on s'aperçoit que d'habiles artisans, qui n'obtiennent du crédit que pour de petites sommes, arrivent cependant, par le secours de leur seule industrie, jusqu'au point que leurs marchandises acquièrent une valeur extraordinaire, et que non-seulement ils gagnent assez pour subsister, mais encore font une brillante fortune. L'intérêt qu'ils payent pour les fonds empruntés n'est rien en comparaison de celui qu'ils en retirent par l'application de leur temps et de leurs talens.

On pourrait objecter que c'est là une assertion vague, et qui ne repose sur aucune preuve. Stévart répond : la valeur d'une marchandise manufacturée s'estime d'après la proportion qui existe entre la marchandise portée au marché et les matières brutes. Rien autre chose que les matières premières et les instrumens nécessaires aux manufactures, ne peut être considéré comme objet de l'argent emprunté, quand on ne veut pas aller jusqu'au point de faire entrer dans la balance la nourriture du manufacturier avec toutes ses dépenses, et de supposer qu'il y suffit aussi avec de l'argent emprunté, ce qui serait une supposition sans fondement.

Ainsi, l'objet de l'argent emprunté pour exercer le commerce est en rapport plus intime avec le

marchand qu'avec le manufacturier. Emprunter est nécessaire pour réunir tous les produits naturels et toutes les marchandises manufacturées entre les mains des marchands. C'est là, sans doute, l'opération la plus ordinaire du crédit. On paye alors les intérêts de l'argent, afin de dédommager le prêteur de l'emploi de ses fonds; mais l'emprunteur ne doit ces intérêts que depuis l'époque où il paye ceux dont il achète les produits naturels ou les denrées manufacturées, jusqu'au temps où il est remboursé par ceux à qui il les vend. Il est de la plus haute importance pour le marchand de raccourcir cet intervalle. Plus il se prolonge, et plus les intérêts qu'il paye sont considérables, plus aussi il est obligé de hausser ses prix, au lieu qu'un paiement prompt et régulier de la part de ceux qui achètent chez lui, et des intérêts peu élevés, lui permettent de diminuer ses prix. Stévart abandonne aux marchands le soin de décider s'ils règlent, chez toutes les nations commerçantes, leur gain sur la proportion exacte des intérêts respectifs et de la promptitude des paiemens qu'ils reçoivent, ou si chacun est déterminé par les circonstances relatives à la concurrence et aux demandes dans les différens marchés étrangers où se fait le commerce. Il se contente de rappeler qu'un crédit bien établi et un prompt paiement de la part des acquéreurs, rendent plus service au commerce que tout avantage quelconque que les commerçans pourraient retirer de la différence des intérêts dans des contrées différentes.

Il ne faut toutefois point donner à cette assertion un sens dans lequel elle signifierait que les intérêts peu élevés ne sont pas d'un grand avantage pour le commerce. Stévart soutient seulement qu'ils ne sont point un moyen sûr d'en apprécier la prospérité.

Il dirige encore l'attention sur une autre circons-

tance qui, de nos jours, met les nations bien plus en équilibre les unes avec les autres qu'elles ne l'étaient autrefois. C'est l'avérage général qui a produit les lourds fardeaux des dettes nationales, et répandu le crédit chez les différentes nations de l'Europe qui payent chaque année à leurs créanciers de fortes sommes pour intérêts. Admettons que les Hollandais aient fixé le plus haut terme de l'intérêt à trois pour cent, alors, aussitôt que les intérêts généraux de l'état outrepasseront ce taux, on pourra conclure en toute certitude, d'après le prix des fonds publics en France et en Angleterre, que le commerce ne se fait plus avec une somme considérable d'argent prêtée à trois pour cent. Le résultat en doit être que l'argent qui tombe comme profit entre les mains des Hollandais économes, est placé dans d'autres pays où il rapporte davantage, déduction faite des frais d'envoi et de recouvrement.

Ce qui a porté certaines personnes à croire que les intérêts peu élevés sont le baromètre de l'état du commerce, c'est l'observation faite par elles que les intérêts sont moindres dans quelques-unes des plus grandes villes commerçantes que dans de grands empires où le commerce ne fleurit pas. Mais Stévart pense que cette différence provient uniquement de la frugalité, du genre de vie et des mœurs, qui ne permettent pas aux gens riches d'emprunter dans la vue de dépenser de l'argent. Si cela arrive, et si le commerce reste seul pour empêcher la stagnation des sommes cumulées par les capitalistes économes, il faut que les intérêts descendent au taux approprié au profit qu'on retire de l'argent. Mais ce profit diminue de jour en jour, à proportion du crédit et de la circulation des fonds publics chez différentes nations.

Quand la richesse nationale augmente, les inté-

rêts tombent aussi, dans la supposition, toutefois, que le luxe et les dépenses ne s'accroissent pas en proportion de la richesse nationale. Si on n'a point égard à cette supposition, la maxime est fausse. Ce sont les mœurs d'un peuple, et non les circonstances extérieures relatives aux richesses, qui le rendent économe ou dépensier. Donc, ce qui dépend de l'esprit d'un peuple ne peut point être changé, si ce n'est lorsqu'il survient un changement dans l'esprit de ce peuple.

Si le taux de l'intérêt est très-élevé, à cause du goût de la dépense devenu dominant chez un peuple, quelques sommes considérables que le commerce extérieur apporte dans le pays, les intérêts demeureront toujours élevés jusqu'à ce que les mœurs changent. Chaque classe d'un peuple a son esprit particulier. Le marchand économe amassera des richesses, et les prêtera au courtisan dissipateur. Dans cet état de choses, la circulation intérieure deviendra plus rapide, et les terres passeront de main en main. Si cette révolution diminue peu-à-peu le luxe, parce que la propriété tombe entre les mains de personnes chez lesquelles l'économie est passée en habitude, l'accroissement de la richesse nationale peut alors, à son tour, effectuer la baisse des intérêts. Mais si, au contraire, les lois et les mœurs d'un pays divisent le peuple en classes d'après le genre de vie et la nature des dépenses, il y a dix contre un à parier que le marchand industrieux et économe jouera bientôt le rôle d'un gentilhomme dissipateur, dès qu'il aura réussi à acquérir une belle maison de plaisance. Dans certains pays même, le souvenir de l'industrie avec laquelle un homme a acquis sa fortune, porte avec soi quelque chose de méprisable, qui ne peut être effacé que par un genre de vie dissolu.

Stévart traite aussi de ce qui concerne la banque

d'une manière plus détaillée, plus claire et plus complète que Smith, et on peut le considérer comme un des premiers et des meilleurs écrivains sur cette matière. C'est un objet dont je ne pourrais développer la théorie, telle qu'elle a été exposée par lui, sans entrer dans de trop longs détails. Je ne ferai donc connaître que son raisonnement à l'égard des emprunts sur le produit à venir des taxes, pour le paiement du capital et des intérêts.

Tant que les trésors de l'état suffirent pour couvrir les dépenses publiques, le crédit public fut une chose inconnue. Il ne pouvait pas non plus exister quand on faisait face à ces mêmes dépenses par des déprédations et des mesures vexatoires. Il fut inutile tant que les mœurs conservèrent leur simplicité primitive parce qu'il n'y avait ni industrie, ni circulation, l'argent monnayé était plus que suffisant pour toutes les échanges. Lorsque le commerce et l'industrie commencèrent à faire des progrès en Europe, dans les villes anséatiques, et dans les républiques de Gênes et de Venise, les suites de leur crédit furent bientôt senties par les princes qui voulurent les imiter, mais qui s'y prirent avec maladresse : d'abord, ils empruntèrent des sommes d'argent sur leurs domaines et leurs états, comme gages; ensuite, lorsqu'ils établirent des taxes, ils les affermèrent ou les vendirent au prix le plus élevé qu'ils purent en obtenir d'hommes avides de gain et de rapine. Cette dernière mesure causa l'oppression et la ruine des sujets, de sorte qu'elle plongea les souverains à leur tour dans l'indigence. Cependant, les taxes qui avaient été une fois imposées de cette manière violente, ou dans des cas urgens, furent, de temps en temps, augmentées et établies d'une manière plus régulière, et formèrent alors un riche fonds qui put servir de base au crédit public. Si les taxes n'étaient

imposées que pour des besoins momentanés, pour le paiement de certaines dettes contractées par l'état, l'attention de l'état et du prêteur se portait uniquement sur le remboursement du capital. Mais, à mesure que l'argent se multiplia en Europe, par suite du système entier de l'économie politique moderne, les prêteurs se créèrent une nouvelle ressource, savoir : l'acquisition d'intérêts permanens fournis par un capital transférable. Pour rendre encore plus sensible cette conversion de l'emprunt fait avec intention de rembourser le capital en un emprunt ayant pour but de payer des intérêts permanens, Stévart développe l'histoire du crédit public en Angleterre jusqu'à la fin du dix-septième siècle. Toute la différence qui existe entre l'ancien système de crédit public et l'actuel provient principalement de celle de la circulation de l'argent, et des moyens dont on se servit pour en augmenter la quantité, en proportion des besoins auxquels on voulait l'appliquer.

On lit avec intérêt le parallèle que Stévart établit entre le crédit public de la France, sous le ministère du cardinal de Richelieu, et le crédit public de l'Angleterre après la révolution. Il signale surtout l'influence que la forme différente du gouvernement de ces deux états exerça sur la solidité de leur crédit, pour ce qui concerne tant l'établissement que le remboursement de la dette publique.

En France, l'autorité du roi procure certaines ressources pour rembourser les capitaux prêtés à des intérêts énormes dans les temps de calamité publique. En Angleterre, le pouvoir borné du souverain et la responsabilité des ministres chargés de l'exercer procurent une grande sûreté à ceux qui prêtent de l'argent à l'état, et de là résulte aussi l'immense avantage de pouvoir contracter des dettes à des conditions

raisonnables. Plus long-temps les deux empires subsisteront l'un comme l'autre, plus aussi cet avantage croîtra pour celui qui respecte le plus ses engagemens publics. Si on compare le crédit de la France à celui de l'Angleterre, on trouve entr'eux une différence frappante et bien remarquable. L'exactitude à remplir avec fidélité les engagemens publics a fondé en Angleterre un crédit tellement délicat et scrupuleux, que, si on s'écartait le moins du monde des principes qui en forment la base, ce ne pourrait être qu'à la ruine du système entier. D'un autre côté, le crédit de la France a été traité d'une manière moins délicate, et les coups d'autorité qu'on s'y permet fréquemment, au désavantage des créanciers de l'état, causent une stagnation temporaire, et menacent d'anéantir totalement le crédit par la suite. Ces coups d'autorité, même dans des circonstances critiques, sont extrêmement nuisibles, et, suivant toutes les probabilités, l'avantage d'un crédit bien établi finira par ouvrir les yeux de la France sur ses propres intérêts, on attirera sur elle des malheurs qu'on doit cependant peu redouter dans l'état actuel des choses. L'expérience n'a que trop confirmé de nos jours combien les prédictions de Stévart étaient justes et vraies.

Stévart défend, d'une manière spéciale, le prêt à intérêts permanens contre Davenant, l'un des meilleurs écrivains anglais sur les finances. Davenant écrivait au temps de la révolution, en 1688, à l'époque, par conséquent, où commence l'ère du crédit public en Angleterre. Il avait beaucoup médité sur cet important objet, possédait une profonde connaissance de la chose, et était animé du plus noble patriotisme. De même que plusieurs autres grands hommes de son temps, il pensait que le prêt à un terme limité dont l'expiration oblige de rembourser

le capital, mérite la préférence sur le prêt à fonds perdus, et que le meilleur plan de finances, dans la supposition où il serait possible de le réaliser, est de ne lever les impôts que pour les besoins de l'année suivante.

Les hommes redoutaient alors les dettes contractées par l'état. Ils considéraient la nation comme un particulier dont l'intérêt est simple, et ne se rapporte qu'à lui-même. Sous ce point de vue, les prêteurs semblaient être les ennemis les plus à craindre. Les ministres les voyaient du même œil, et cette croyance générale contribua sans doute beaucoup à ce que la classe opulente de la nation s'intéressa moins aux affaires du gouvernement, et devint disposée à profiter de toutes les occasions pour son propre avantage. Le gouvernement était sans cesse en guerre avec les prêteurs. Si l'argent manquait en Angleterre, il n'avait pour payer que des billets du trésor sur les taxes, et il était plus facile d'émettre que de réaliser ces billets. Quand la masse d'un impôt pendant une année était fixée, le peuple croyait la sûreté du revenu futur très-précaire, ce qui devait par conséquent diminuer la valeur des billets du trésor.

Cependant cette méthode réussit beaucoup mieux pour rembourser les dettes déjà existantes que pour en contracter de nouvelles. Les désagrémens qu'éprouvèrent ceux qui avaient avancé de l'argent au gouvernement, et qui étaient remboursés en obligations sur les taxes engagées par anticipation, les rendaient très-difficiles par la suite. Il est vrai que la restriction de l'autorité du gouvernement anglais ôtait toute crainte que les ministres prissent, contre les créanciers de l'état, des mesures violentes semblables à celles qui étaient si ordinaires en France, et cette circonstance contribua beaucoup à maintenir le crédit de l'Angleterre sur un meilleur pied. Ce-

pendant la lenteur du paiement des capitaux et des intérêts assignés sur des fonds éloignés, engagea Davenant à prétendre que sept cent mille livres sterling en numéraire vaudraient infiniment mieux qu'un million en billets sur le trésor. Mais il croyait plus avantageux à l'état d'emprunter un million remboursable en trois ou quatre ans, que d'emprunter sept cent mille livres sterling avec l'obligation de payer des intérêts permanens à huit pour cent.

D'autres considérations encore déterminaient Davenant à préférer les remboursemens peu éloignés aux intérêts permanens.

On croyait alors généralement, quoique Davenant se soit efforcé de démontrer la fausseté de ce préjugé, que l'argent prêté sur anticipation de fonds qu'on lève et qu'on emploie pour éteindre la dette, n'est point une dette publique, parce qu'il ne diminue pas les revenus antérieurs. Ce qui prouve à quel point ce préjugé dominait, c'est que Davenant lui-même, en parlant des dettes de l'Angleterre à l'époque où il écrivait, c'est-à-dire, depuis la révolution jusqu'à la paix de Ryswick, indique toujours avec précision les sommes qu'on paya pour intérêts. Les hommes ne songeaient alors qu'au remboursement des capitaux, et, pourvu que ceux-ci rentrassent en peu d'années dans les mains de leurs possesseurs, ils ne croyaient pas qu'on dût se donner la peine de faire attention à ce qu'ils coûtaient pendant ce temps.

Tant que les nations observent pendant la guerre la même politique à l'égard de leur manière de lever de l'argent, la méthode dont elles se servent n'a pas grande importance. Mais lorsqu'un de ces états introduit un changement qui lui met entre les mains plus d'argent qu'il ne pouvait en avoir auparavant, cette circonstance oblige nécessairement les

autres empires à agir de même. Quand les princes soutenaient encore la guerre avec les deniers de leurs trésors et les sommes provenant de leurs revenus annuels, leur degré de puissance dépendait de l'état de ces sources. Anticipaient-ils de quelques années sur leurs revenus, le rapport demeurait toujours le même. Si ensuite ils adoptaient des fonds de remboursement à long terme, ils augmentaient leurs ressources, mais l'équilibre était maintenu.

L'étude des principes du crédit public n'est donc pas tant utile parce qu'elle fait découvrir l'intérêt dont il serait aux différens états de préférer une sorte de crédit aux autres, que parce qu'elle apprend à connaître les résultats de chacun de ces crédits, et à déterminer les méthodes qui concourent le plus au bien de l'état, considéré comme corps politique, et à celui des individus dont il se compose.

Un objet qui a des rapports aussi étendus que celui-ci est très-compliqué de sa nature; les conclusions qu'on ne peut que soupçonner doivent être peu précises; mais, d'un autre côté, elles éclairent cependant l'esprit, et lui suggèrent certaines idées dont on peut avec le temps profiter pour le bien de la société.

Afin d'expliquer comment Davenant devint ennemi si déclaré des remboursemens à terme éloigné, et plus encore des intérêts permanens, il ne faut que prendre en considération l'état du crédit public de l'Angleterre à l'époque de la paix de Ryswick. Suivant lui, la dette publique s'élevait alors à dix-sept millions et demi de livres sterlings. Dans cette somme se trouvaient cinq millions, du remboursement ou de l'assurance des intérêts desquels on ne s'était point occupé. Toutes les taxes étaient affectées au paiement des dettes de l'état, lorsqu'il était urgent et indispensable de le faire. Doit-on donc s'étonner

qu'un homme qui voulait le bien de son pays préférât l'emprunt à terme peu éloigné, quelques frais qu'il dût occasioner pendant sa durée, à l'emprunt moyennant des intérêts permanens, puisqu'il voyait le parlement hors d'état de maintenir plus long-temps aucune des taxes imposées dans la vue de liquider la dette publique ? En outre, il y avait peu de profit à emprunter de l'argent à long terme et à intérêts permanens, tant que les capitalistes faisaient principalement consister leur avantage à compter sur la rentrée de leurs fonds.

La source de cette erreur était que le commerce commençait seulement alors à prendre racine en Angleterre, et qu'il nécessitait l'emploi de fonds considérables. L'usage des banques pour convertir la propriété en argent n'était point encore découvert. La circulation se bornait au numéraire existant, et le commerce rapportait de grands profits. Toutes ces circonstances donnaient beaucoup de valeur aux capitaux, et ce furent elles qui portèrent aussi les intérêts à un taux exorbitant.

Mais qu'on compare cette situation de l'Angleterre avec celle où elle se trouvait du temps de Stévart. Si la Grande-Bretagne mettait, en peu d'années, dans les mains des créanciers un capital de cent quarante millions de livres sterling, et que la France en fît autant de son côté, quel commerce pourrait absorber cette somme immense ? Les capitaux n'ont de valeur qu'à proportion des intérêts qu'ils rapportent, et tant que les intérêts payés par la dette publique suffisent pour entretenir une circulation parfaite de l'argent, mais rien de plus, l'intérêt demeure toujours sur le même pied. Si cet état cesse par l'effet du hasard, comme en temps de guerre, on s'aperçoit que l'intérêt hausse, et, quand les intérêts

payés s'élèvent à une somme plus forte que celle qui est nécessaire pour le maintien de la circulation, ainsi qu'il arrive au retour de la paix, il faut, par la même raison, que l'intérêt baisse.

Davenant raisonnait, en politique habile, d'après les faits et les circonstances qu'il avait sous les yeux. Ce qu'on empruntait sur des fonds éloignés était à charge aux revenus courans de l'état, et le parlement éprouvait une grande répugnance à augmenter ce revenu en proportion du fardeau qu'on lui faisait supporter. C'était là, aux yeux de Davenant, une raison suffisante pour recommander les emprunts à terme peu éloigné, ou pour vouloir qu'on levât, chaque année, tout l'argent nécessaire aux besoins de l'état.

Mais il est bien plus convenable de poser la maxime suivante en principe : comme le commerce entre individus ne peut point outrepasser la proportion de l'argent qui circule dans un pays, le souverain, quand il veut augmenter tout-à-coup les taxes, sans interrompre l'industrie de son peuple, qui devient alors plus nécesaire que jamais, doit aussi accroître l'argent qui circule, à proportion de ce qu'il en demande de surcroît. Stévart développe fort au long les moyens de parvenir à ce but. Leur effet est assuré chez une nation où la confiance publique repose sur la sûreté d'un parlement semblable à celui de l'Angleterre, et sur la responsabilité de ceux à qui l'exercice de l'autorité royale est confié. Stévart éclaircit sa maxime par un exemple : Un homme voulait convertir en cascade un ruisseau qui faisait aller jusqu'alors son moulin ; le moulin devint dono inutile ; mais l'homme en construisit de suite un autre mû par le vent. Le numéraire est l'eau, les billets de banque sont le vent, et l'emploi de ces deux moyens peut être combiné

d'une manière très-propre à conduire au but qu'on se propose d'atteindre.

Si l'état néglige la maxime précédente, en contractant de nouvelles dettes, les taxes ne peuvent plus être payées, l'argent devient trop rare, à proporporton de celui que le gouvernement demande, les intérêts haussent, et les emprunts deviennent d'autant plus lourds pour l'état. Les sommes qui s'écoulent chez l'étranger, diminuent souvent la masse du numéraire en circulation dans le pays, ce qui donne lieu à une foule d'inconvéniens. Pour les prévenir, Stévart propose de faire, chez l'étranger, des emprunts par souscription, dont on paie chaque année l'intérêt : le souverain couvre, de cette manière, les sommes qui passent au-dehors, et la circulation demeure la même.

Stévart fait voir, à cette occasion, que les désastres publics proviennent souvent plus de la stagnation du numéraire que des restrictions de la propriété. Un prince qui n'a jamais employé cette méthode pour maintenir la circulation de l'argent dans l'état qu'il gouverne, néglige la mesure la plus essentielle au bonheur de son peuple et à la consolidation de son propre crédit.

Stévart indique six moyens de rembourser les dettes par le moyen d'un fonds baissant : 1.° On se sert, chaque année, de ce fonds pour rembourser certains capitaux, suivant le bon plaisir de l'état. Ou bien le remboursement s'effectue; 2.° d'après une certaine règle qui détermine la préférence; 3.° par l'emploi du fonds au paiemant d'une partie proportionnée du capital entier de la dette ; 4°. par la réduction des intérêts du capital ; 5.° par la conversion de la masse des capitaux en annuités, d'après la proportion du fonds baissant; 6.°. enfin, au moyen de loteries, qui font gagner à l'état ce que

les joueurs s'amusent à perdre. Chacune de ces manières de rembourser la dette publique a ses avantages et ses inconvéniens. Cependant, lorsqu'on est libre du choix, certaines méritent la préférence, parce que les avantages y sont plus grands, et les inconvéniens moindres. Les loteries conviennent, en supposant qu'une administration habile et sage a rendu les intérêts de la dette publique plus faibles que dans une autre partie de l'Europe. Alors des circonstances accidentelles peuvent occasioner de la fluctuation dans le prix des obligations pnbliques. Si le prix tombe trop, le gouvernement peut ouvrir des souscriptions à des loteries, qu'on paie en obligations, au prix de la bourse, avec les intérêts courans et une légère prime. De cette manière, la somme des anciens capitaux se trouve réduite, et les souscripteurs ont un petit profit. Ensuite, lorsque les obligations montent, on peut réduire les intérêts de ces souscriptions, d'où résultent deux avantages, savoir : d'un côté, que les obligations sont maintenues sur un bon pied, et, de l'autre, que le capital de la dette publique se trouve diminué.

Le raisonnement sur les taxes, par lequel Stévart termine son ouvrage, est très-instructif. Il partage les taxes en proportionnelles, qui concernent la consommation, ou ce qu'on appelle la dépense, cumulatives, qui frappent sur les propriétés, et personnelles, qui pèsent sur les individus.

Les taxes proportionnelles peuvent être établies de manière qu'elles s'étendent presqu'à toutes les dépenses pour objets de première nécessité. Mais comme toutes les dépenses ne doivent être payées qu'avec les revenus et non avec les capitaux, le premier principe de taxation est de borner toutes les taxes au revenu seulement. Tout impôt qui pèse sur

capital est oppressif et injuste. Cependant, comme, ns toutes les dépenses, il y a aliénation, quoique tte aliénation ne soit point accompagnée de dénse, la meilleure manière d'éviter de taxer le capiau lieu du revenu est d'imposer la taxe de telle rte qu'elle frappe seulement les consommateurs, s où celui qui achète pour revendre se fera toujours stituer par le nouvel acheteur toute la taxe qu'il a yée.

Les objets convenables pour les taxes cumulatives nt les grandes possessions des hautes classes de la ciété, qui peuvent supporter une diminution en veur du bien public, sans que les fonds nécessaires leurs premiers besoins soient entamés. Mais il n'en t pas de même quand on fait peser les taxes cumutives sur les basses classes du peuple, parce que s classes se composent d'hommes industrieux ou mendians. Il faut que les premiers soient à même reprendre au riche ce qu'ils ont abandonné pour s besoins de l'état. Les seconds n'ont rien à doner; les imposer, c'est seulement accroître leur misère, ns aucun avantage pour l'état.

Les grands avantages qu'ont les taxes proportionelles sur les cumulatives, sont les suivans : 1.° la roportion entre la taxe et les objets taxés est déterinée exactement; 2.° elle peut être connue de chaun; 3.° le temps de payer est régulier et arrive peu peu : en achetant les marchandises on paye simulnément la taxe, et la liberté d'acheter ces marhandises est illimitée; par conséquent, la dépense t toujours en proportion avec le revenu. Au conaire, dans les taxes cumulatives : 1.° il est difficile l'établir une juste proportion entre la taxe et la fault qu'a chacun de la supporter commodément l'après la position où il se trouve; 2.° il est impossible à l'état de pouvoir connaître cette proportion

avec certitude; 3.° le paiement de la taxe est exig
souvent à l'époque où les gens ont le moins d'argent.

Les principales difficultés qu'on a élevées cont les taxes proportionnelles, sont qu'elles augmente les prix et diminuent la consommation, que la pe ception en exige de grands frais et des mesur vexatoires, et que cette perception absorbe une for partie du montant de leur rapport. Cependant St vart croit que ces difficultés sont moins réelles qu'a parentes. Une taxe proportionnelle bien établie bien perçue, hausse incontestablement le prix d objets taxés; mais elle cause par conséquent aus une hausse dans le prix du travail de la classe in dustrieuse, parce que cette classe ne recouvre taxe qu'elle paye qu'en proportion de son activité de sa frugalité. Le prix du travail se règle sur le demandes, et les taxes proportionnelles n'exercen d'influence que sur lui.

Quant à ce qui concerne la diminution de la co sommation lorsque les taxes haussent les prix, cet dernière circonstance prouve que le contraire préci sément a lieu; car, si la consommation diminue, le taxes ne seront point payées, et les prix baisseront même au désavantage de la classe ouvrière. Ma les taxes proportionnelles n'entraînent ces résulta que lorsqu'elles sont mal établies.

A l'égard des frais de perception et des mesure oppressives de recouvrement, ces inconvéniens pro viennent en grande partie du penchant qu'a le peupl à tromper l'état. Et effet, quand les taxes so payées régulièrement, et prélevées d'une manièr décente, elles coûtent moins, et sont moins vex toires qu'aucun autre impôt. Sous ce rapport, St vart, se guidant sur les observations recueillies da différens pays, indique une méthode à l'aide d laquelle il serait possible d'éviter les vexations et le

ands frais dans la perception des taxes proportion-
elles.

Toutes les taxes se payent avec l'argent qui circule
ans le pays; elles ne peuvent donc point s'élever
-dessus d'une certaine proportion à l'égard de cette
mme. C'est pourquoi ni la valeur de la propriété,
la quantité de la consommation ne mettent pas
tant à même de calculer le montant d'une taxe
e la prompte circulation qui facilite le commerce.
les taxes se payaient en marchandises ou en pro-
its du sol, alors elles pourraient être en propor-
n avec les fruits de la terre et le travail; mais elles
minueraient le fonds de subsistance : au lieu que
aintenant elles n'attirent à elles qu'une portion de
quantité de l'argent qui circule entre les mains de
us les individus.

Voilà en quoi consiste la grande différence entre
taxes cumulatives et proportionnelles. Les pre-
ières ne peuvent point être regagnées par ceux
i les payent à proportion de leur industrie; ce qui
t, au contraire, possible pour les secondes. C'est
alement lorsqu'un homme de la classe industrieuse
t dominé par la paresse ou plongé dans la dé-
uche que la taxe proportionnelle diminue son
in, comme toute taxe cumulative diminuera le
venu d'un fonds déjà acquis.

Les taxes ne doivent jamais être imposées qu'au
ofit de l'état, et non à celui des particuliers; quand
se conforme à cette règle, elles exercent une
fluence à tous égards salutaire. Lorsqu'on les per-
it bien, elles diminuent les dépenses inutiles des
rticuliers; lorsque l'état en fait un bon usage, elles
mènent partout des améliorations; et ceux qui ont
quis déjà de la fortune sont excités à contribuer au
en-être des basses classes de la société. C'est ainsi
ue des taxes établies et employées avec sagesse

favorisent singulièrement la circulation, accroisse l'industrie, contribuent au bonheur public, et répa tissent les charges de l'état d'une manière si un forme que ce qu'elles ont de désagréable demeu bien au-dessous des avantages qui découlent du sy tème général de taxation.

En tant que les taxes cumulatives pèsent sur revenu d'un fonds déjà acquis, il faut remarquer q ce revenu provient d'une propriété meuble ou in meuble. Le premier se soustraira toujours à la ma du prince qui voudra l'imposer. Les taxes cumul tives portées au plus haut point peuvent donc, à l vérité, absorber tout le revenu de la propriété im meuble, mais ne peuvent agir non plus que sur cet dernière. Les taxes proportionnelles frappent le su perflu de la fortune de ceux qui en consomment le objets. On ne peut donc mettre une taxe propor tionnelle que sur les articles qu'on a coutume d'a cheter ou de vendre à prix d'argent. C'est pourqu le moyen de porter ces taxes au plus haut point con siste à faire que tous les objets de consommation s rendent au marché, et à hausser insensiblement le taxes sur eux jusqu'à ce qu'elles absorbent tout l superflu de la fortune des consommateurs. Quan les taxes en sont arrivées à ce point, l'état devien propriétaire du revenu entier de tous les biens im meubles, et la classe industrieuse seule accroît s richesse en proportion de sa frugalité. Il est clair d'après ce principe général, que la consommatio et le commerce sont indispensables pour l'établisse ment des taxes proportionnelles. Ainsi, quand il y aliénation sans consommation, comme dans la vent des terres et autres biens-fonds, il ne convient poin d'imposer une taxe de ce genre, qui est déplacée égale ment lorsque la consommation a lieu sans commerce, comme lorsque les produits de la terre sont con-

sommés par ceux qui les récoltent. Les taxes n'étant point en proportion des biens eux-mêmes, mais de la circulation, il s'ensuit qu'on ne peut les prélever d'une manière convenable que dans les achats et les ventes. On trouve, à la vérité, certains exemples de taxes proportionnelles établies dans différens pays, sans qu'il y ait ni vente, ni aliénation; mais c'est là la plus mauvaise sorte de ce genre d'impôt, et la plus oppressive pour ceux qui en supportent le fardeau.

Du principe que les taxes sont en proportion de la circulation et non de la consommation, découle clairement la cause qui les rendait autrefois si difficiles à prélever. La consommation, autrefois comme aujourd'hui, se réglait, sous la plupart des rapports, d'après la proportion du nombre des habitans; mais la circulation, c'est-à-dire, l'aliénation par vente n'était point en proportion de ce même nombre. Tout accroissement de la circulation a pour effet d'augmenter le produit des taxes, et lorsque celles-ci sont bien établies dans un pays industrieux, elles favorisent la circulation de l'argent entre les mains du public entier.

On peut poser la question suivante : Quel serait le résultat de la suppression totale des taxes, tant pour la prospérité de l'état en général que pour les hautes classes de la société ? Elle serait absolument funeste par rapport à ceux qui administrent le gouvernement, et dont les émolumens se prélèvent sur les sommes que les impôts fournissent; et comme ces personnes constituent une classe nombreuse du peuple, le mal se propagerait aussi à la classe industrieuse qui leur fournit les objets nécessaires à leur consommation. Mais, quant à ce qui concerne cette dernière classe elle-même, l'abolition des taxes entraînerait une diminution proportionnée de la circulation. Elle détruirait donc l'industrie d'un grand

nombre de personnes, et occasionerait dans la classe ouvrière elle-même une concurrence funeste par rapport aux moyens de subsistance. Stévart a prouvé que la classe industrieuse ne peut, dans l'état actuel des choses, payer les taxes qu'autant qu'elle est frugale et laborieuse; l'abolition de ces mêmes taxes ne lui ferait donc rien gagner, et, au contraire, elle lui ferait perdre beaucoup.

On peut regarder les consommateurs riches et oisifs comme formant une troisième classe du peuple. Les propriétaires la constituent en grande partie. Quoique ni les taxes cumulatives, ni les taxes proportionnelles ne leur fassent en aucune manière rien gagner, et que par conséquent ils ne jouissent pas du dédommagement immédiat que la classe industrieuse trouve, cependant ils ont, d'un autre côté, des avantages qui compensent amplement les charges dont ils supportent le poids. Ces avantages sont les suites de l'esprit d'industrie qui se répand parmi le peuple, améliore les terres, procure de nouveaux débouchés aux productions, et porte à vendre chez l'étranger les objets superflus pour la consommation intérieure, de sorte que les terres se trouvent en équilibre avec la valeur des productions dans le pays.

Ces idées, au sujet des taxes et de leur influence sur la propriété publique d'un peuple, sont, à la vérité, en contradiction avec l'opinion générale, qui fait considérer les impôts comme des charges, quoique chaque classe de la nation doive en retirer des avantages. Stévart répond que c'est là un pur préjugé, et qu'on ne peut pas dire que des taxes bien établies soient une charge pour le peuple. L'accroissement de l'industrie, qui accompagne celui de la circulation, procure un fonds de temps bien employé, lequel, converti en argent, suffit et au-delà pour payer toutes

les taxes qui ne frappent point immédiatement le revenu d'une propriété immeuble, et l'amélioration constante de cette dernière, qui en est la suite, dédommage amplement aussi les propriétaires. Sous ce point de vue, les taxes ressemblent aux avances, qui servent, dans les nouveaux établissemens, à accroître la prospérité publique : en effet, par leurs résultats, elles augmentent réellement le bien-être et l'aisance de la nation entière, non pas parce qu'on les prélève, mais parce qu'on en fait un sage emploi.

De toutes les taxes cumulatives, celle qui rapporte le plus sans causer la moindre oppression aux contribuables, est l'impôt sur la propriété foncière. Stévart saisit encore cette occasion pour soumettre à un examen particulier l'impôt territorial, tel qu'il est introduit dans la Grande-Bretagne et en France.

Pour rendre une contribution foncière uniforme et facile à supporter, il faut, avant de l'établir, estimer avec précision chaque article des revenus qui doit être imposé, et la taxe ne doit pas s'étendre à d'autre revenu que celui qui provient d'une propriété immeuble. C'est pour cette raison que Stévart blâme la méthode usitée en Angleterre pour l'impôt foncier, de même que l'association d'une taxe sur une propriété immeuble avec une autre taxe sur la fortune meuble des individus, association qui, d'après sa nature, est tout-à-fait incompatible avec une taxation cumulative.

Les vices de ce mode d'imposition en France, où on l'appelait *taille*, étaient différens à l'époque de Stévart. Les rentes des terres, qui devaient être l'objet proprement dit de l'impôt, échappaient souvent à son influence, à cause des priviléges dont les grands jouissaient, et, qui les exemptaient de la taille. C'est pourquoi la taille pesait, en France, sur

la partie du peuple livrée aux travaux de l'agriculture, ce qui devait, de toute nécessité, entraîner deux inconvéniens. Quand les paysans étaient eux-mêmes propriétaires, leurs possessions n'avaient cependant presque toujours que peu d'étendue, et une taille qui eût été légère pour de riches propriétaires, devenait insupportable pour ceux dont les champs ne produisaient rien au-delà du strict nécessaire. Si les paysans étaient, au contraire, fermiers de propriétaires nobles, la charge retombait encore sur eux, indépendamment de la rente territoriale que naturellement ils auraient dû supporter seule. Stévart pensait que l'accroissement de l'industrie, l'établissement d'un crédit étendu, et la substitution des taxes proportionnelles à la foule des taxes cumulatives imposées aux basses classes du peuple en France, étaient les uniques moyens de faciliter à cette nation le paiement des grands impôts dont elle supporte le fardeau.

La meilleure manière d'établir un impôt territorial, consiste sans contredit à borner la taxe au revenu des terres, et à la mettre en rapport avec ce même revenu. Mais comment espérer, ajoute Stévart, qu'un plan semblable soit mis à exécution, lorsque ce sont les propriétaires qui gouvernent l'état? En France, l'autorité royale n'a jamais pu maintenir une taxe sur les revenus des terres au-delà du temps que durait une guerre contre l'étranger. En Angleterre, cette taxe dure déjà depuis plus d'un siècle, et si elle devenait permanente, on pourrait la convertir en un domaine, et elle fournirait un fonds pour éteindre tout d'un coup une grande partie de la dette nationale. Personne n'ignore que cette idée de Stévart a été mise à profit dans les temps modernes.

Lorsqu'on impose les taxes, il est de la plus haute importance qu'elles soient bien administrées.